

RESSENYES

5) Arnau de Vilanova, *Arnaldi de Villanova. Opera Medica Omnia. V.2. Tractatus de humido radicali*

El contingut de les 636 pàgines d'aquest volum està repartit de la manera següent: les primeres 269 contenen un estudi extens sobre la noció d'humit radical, en català; a les pp. 270-281 hi ha les indicacions relatives a la tradició manuscrita i als criteris d'edició, en català i en anglès, acabades amb l'*stemma codicum*; segueix l'edició crítica del *Tractatus de humido radicali*, en llatí, amb els aparats corresponents, pp. 273-318; després es llegeix l'original italià de l'estudi inicial, pp. 319-571; es continua amb la bibliografia, pp. 573-608, i, finalment, s'inclouen els índexs de noms, conceptes i fonts manuscrites. L'opuscle arnaldià sobre l'humit radical és tan breu com imprescindible per conèixer una de les bases teòriques fonamentals de la medicina escolàstica, que té un paper destacat en la cosmologia lul·liana i en les vulgaritzacions de la teoria mèdica recollides per la literatura dels segles XIV i XV: en català en parlen Bernat Metge i Ausiàs March.

L'edició de Michael McVaugh es basa en un *stemma* de dues branques que mostra les relacions dels vuit manuscrits complets de l'obra anteriors al segle XVI. Una de les branques està representada per un únic còdex conservat a París (H), que és pres com a base perquè procedeix de Montpeller, i porta correccions atribuïbles a la mà d'Ermengol Blaise, nebot d'Arnau (p. 278). El registre a peu de plana de «totes» les variants dels altres set manuscrits té la funció d'il·lustrar i justificar l'*stemma* (p. 278), ja que el volum no conté la *recensio* corresponent. El *Tractatus de humido radicali* és una de les obres més filosòfiques d'Arnau, com es pot comprovar a l'aparat de fonts, on són abundants les remissions a Aristòtil i a Galè. Com indica Arnau al pròleg, l'opuscle té dues parts, la primera «est de humido radicali quid sit», la segona «de restauratione eius» (p. 283).

El primer apartat de l'estudi de Chiara Crisciani i Giovanna Ferrarri explora els orígens i la rellevància teòrica de la noció d'humit radical (pp. 323-344). És una noció que procedeix de l'àmbit de la diagnosi i de la terapèutica mèdiques, però que interessa vivament els filòsofs i els teòlegs atès que implica la definició de vida, un concepte central per poder explicar qüestions com la creació o la resurrecció en termes científics. El debat sobre la possibilitat de regenerar l'humit radical és una altra qüestió d'interès científic general, relacionada amb l'envelliment (p. 335) i la consumició patològica provocada per la febre ètica i altres malalties mortals (p. 337). Les fonts àrabs, en concret el *Canon* d'Avicenna, que era la màxima autoritat mèdica al segle XIII, resolen de manera ambigua la naturalesa del principi de la vida: l'humit que manté el cos actiu, juntament amb l'escalfor natural, s'origina en els darrers estadis de la digestió –és, doncs, un humit nutricional– o bé en l'esperma, que és el principi generatiu del fetus? És un principi restaurable o no restaurable? Les ambigüitats en qüestió es manifesten a través de les diverses lectures de la metàfora de la llàntia per designar la vida, inseparable de la noció d'humit radical: d'aquí, la fotografia que il·lustra la sobrecoberta del volum. El ble és el cos; l'oli, l'humit radical; la flama, l'escalfor natural. Però, com funciona tot plegat exactament?

El segon apartat de l'estudi (pp. 345-366) presenta els coneixements dels teòlegs del segle XIII sobre la naturalesa de la vida quan expliquen el pas de l'existència perfecta dels primers pares al paradís a la condició mortal de l'home històric. El següent apartat (pp. 367-396) recorre les nocions de mort i vida lligades a l'humit radical en el discurs dels filòsofs que van assimilar el discurs aristotèlic, com sant Albert i sant Tomàs; fora de la Universitat, topa amb un filòsof laic: Ramon Llull (pp. 378-385).

Les autores repassen la bibliografia sobre les afinitats i els possibles contactes entre Ramon i Arnau, atesa la vinculació del primer amb Montpeller i tenint també presents els escrits del pseudo-Llull alquimista. Del Ramon autèntic afirmen que és un filòsof «in certo senso onnivoro ed “enciclopedico”» que sembla tenir una bona informació prèvia dels molts materials que engloba dins de la seva Art. Per això, l'ús que fa de la teoria de l'humit radical pot ser fonamental per dilucidar «le fasi e i modi della diffusione del dibattito relativo nella cultura latina» (p. 380). Analitzen tot seguit el darrer capítol del *Liber Chaos* (1285-1287) dedicat a l'humit radical, que és presentat com un «unificatore universale» dels diversos nivells de l'ésser. En la seva forma visible, l'humit radical es manifesta en la vida dels animals i de les plantes. Llull també reelabora la metàfora de la llàntia transformant-la en una multiplicació de candeles enceses que representen la proliferació dels éssers vius. Les autores es pregunten si Llull no precisa els termes del debat universitari sobre l'humit radical nutricional/esper-

màtic perquè era un tema esdevingut tòpic o perquè ell l'havia entès en una perspectiva «cosmicoconcreta» (p. 381). En qualsevol cas, la interpretació lul·liana de l'humit radical al *Liber Chaos* treballa en una dimensió metafísica que permet explicar la resurrecció però que no desenvolupa el tema mèdic de la mort i de la consumició de la vida. «La posizione di Lullo è estremamente diversa da quella di Pietro Ispano, dei filosofi delle Arti e di Alberto» (p. 383). Arnau condemna les teories que extrapolen doctrines metafísiques a partir de la noció mèdica d'humit radical, però no està clar que hagués conegut el *Liber Chaos*.

El 1299 Llull torna a parlar de l'humit radical a les *Quaestiones Attrebatenses*, concretament a les XXVI, XXVII i XXXV: hi prescindeix totalment de la metafísica quan tracta del perllongament de la vida, l'envelliment i la generació. A més dóna precisions sobre l'humit radical en sentit general, l'humit espermàtic i l'humit nutrimental i entra en el debat sobre possibilitat de restauració –no indefinida– de l'humit radical. Llull afirma que la medicina no pot millorar la natura *proprie*, sinó tan sols *accidentaliter*. En aquest text Llull reporta «quanto i medici contemporanei –tra cui Arnado e Pietro d'Abano– sostengono con ben più articolate motivazioni, più ricche fonti, e un vasto supporto di casi e argomenti» (p. 384). Les autores es pregunten si Llull coneixia els textos d'aquests autors, atès que també havia tractat de l'humit radical al *De levitate et ponderositate elementorum* del 1294, escrit a petició d'uns metges de Nàpols. Llull hi sosté la identitat entre l'humit radical i el nutrimental d'acord amb la interpretació més metafísica de la noció present al *Liber Chaos*. «Di certo Lullo ha compiuto varie letture dopo la stesura del *Liber Chaos*, ma la sua idea di fondo circa il ruolo dell'umido radicale ai fini dell'identità no è mutata, pur arricchendosi di articolazioni meno metafisiche» (p. 385).

L'apartat quart de l'estudi (pp. 397-434) tracta del text i del context immediats del tractat arnaldià. Comença revisant el que se sap de l'ambient intel·lectual de Montpeller al pas del segle XIII al XIV i situa la redacció de l'obra als anys noranta del Dos-cents. El capítol conté una anàlisi detallada de les fonts i de l'estructura del tractat (vegeu sobretot les pp. 412-416), amb discussió dels arguments filosòfics que sostenen el discurs d'Arnau. El capítol cinquè (pp. 435-471) presenta les doctrines sobre l'humit radical de Bernat de Gordon i de Pere d'Abano en relació amb les d'Arnau. El capítol sisè (pp. 473-522) analitza tractats mèdics menors sobre l'humit radical i el perllongament de la vida, alguns dels quals apareixen transcrits a les pp. 513-522. L'estudi encara es completa amb un setè apartat (pp. 523-545), que tracta de les «Speranze di "lunga vita"», on es parla de Roger Bacon i d'alguns materials pseudoarnaldians, i amb un vuitè (pp. 546-571), que ressegueix la petja d'Arnau en la producció dels

alquimistes, com ara l'autor del *Testamentum pseudolul·lià*, que se servien de la noció d'humit radical en els seus escrits doctrinals. Els índexs permeten de recuperar oportunament els tresors d'erudició d'aquest estudi de Chiara Crisciani i Francesca Ferrero, que només hem detallat mínimament en les pàgines dedicades explícitament a l'obra autèntica de Ramon Llull.

L. Badia

8) Haas, «Lulls Diskurs über die Liebe»

El *Liber contemplationis* es, por su tamaño y su estilo, una obra de difícil comprensión para un lector moderno: en un número infinito de figuras de pensamiento gira en torno del concepto y del significado de *contemplatio* en el contexto de la tradición cristiana. El presente artículo –que incluye una traducción alemana del libro V, distinción 39, capítulo 269– intenta acceder al texto a través de un análisis estilístico, que revela que Llull se sirve sobre todo de la figura retórica de la catacrexis.

Isabel Müller

11) Llull, *Llibre de meravelles*. Volum I. Llibres I-VII

El *Fèlix* o *Llibre de meravelles* és una de les obres lul·lianes amb més difusió: ho testimonien el nombre de manuscrits en què s'ha conservat el text català (sis de medievals, cinc de moderns i un manuscrit en occità) i l'existència de traduccions medievals en castellà, en francès i en italià, així com la traducció castellana editada a Palma el 1750. D'ençà de les dues edicions de Jeroni Roselló, que se situen a cavall dels segles XIX i XX, el text català ha estat editat per Salvador Galmés a la col·lecció *Els Nostres Clàssics* (1931-1934) i per Anthony Bonner a les *Obres selectes de Ramon Llull* (1989), i se n'han fet diverses edicions divulgatives i traduccions a altres llengües, completes o parcials. Tot i que l'edició de Bonner ja té en compte diversos manuscrits medievals de l'obra i assenyala alguns llocs crítics interessants, la de les NEORL és la primera que es pot considerar una edició crítica de l'obra en sentit estricte.

Es tracta d'un projecte col·lectiu desenvolupat per col·laboradors del Centre de Documentació Ramon Llull i coordinat per Lola Badia, els fonaments del qual han estat les tesis doctorals de Xavier Bonillo i d'Eugènia Gisbert (que presenten l'edició crítica d'alguns llibres del *Fèlix*) i els estudis de Francesca Chimento sobre les versions romàniques de l'obra. La nova edició crítica del text

català complet del *Llibre de meravelles* està prevista en dos volums: el primer –el que ens ocupa– presenta l'edició crítica dels llibres I-VII i un estudi general de l'obra i de la seva tradició textual; el segon estarà dedicat a l'edició crítica dels llibres VIII-X.

L'estudi dels diversos testimonis de l'obra ha permès conèixer millor les relacions textuais entre les dues famílies de manuscrits que apuntava Bonner en la seva edició i, a la vegada, ha empès els editors a seleccionar un nou testimoni de base (*L*) per a l'establiment del text. D'acord amb el criteri de les NEORL d'editar les obres amb recurs a la tradició antiga, doncs, s'han estudiat amb deteniment les relacions entre els sis testimonis medievals catalans (*A*, *B*, *C*, *L*, *M*, *S*) i l'occità (*V*) i s'han explorat els textos de les versions francesa, espanyola i italiana medievals de l'obra. Ara bé, a diferència del que podem trobar en altres volums d'aquesta col·lecció (com al *Romanç d'Evast e Blaqueria*), les traduccions romàniques medievals no s'han tingut en compte en l'edició crítica d'aquest volum: només s'han pogut donar els indicis del comportament textual de les versions romàniques que es desprenen de l'exploració feta (p. 62-64) i, en relació amb l'establiment del text, ocasionalment s'han tingut en compte les lliçons d'aquests testimonis en algun lloc crític. Així doncs, queda per fer un estudi més exhaustiu i l'edició de les versions romàniques del *Llibre de meravelles*, per als quals la present edició crítica de l'obra catalana és un bon punt de partida.

La col·lació entre els testimonis medievals catalans i l'occità (el més antic que es conserva de l'obra) i la descoberta d'errors comuns i errors separatus entre aquests testimonis en el procés de *recensio* han permès traçar un *stemma* força complet de les versions catalana i occitana, en el qual, dins les dues famílies apuntades per Bonner (*á* i *â*), s'identifiquen diferents jerarquies. És interessant, per exemple, el cas del manuscrit *C*, que no havia estat tingut en compte ni en l'edició de Galmés ni en la de Bonner i que reuneix lliçons de les dues branques de la tradició: les dades obtingudes han inclinat els editors a considerar que l'antecedent d'aquest testimoni podria ser una *editio variorum* amb un text de base de la branca *â* i amb anotacions de variants fetes a partir d'un exemplar de *á* superior a *ABV* en l'*stemma*. La identificació d'intervencions de mans posteriors en alguns testimonis (especialment, les que provenen del text de l'altra banda de la tradició, com les de *A* fetes per *A₁* a partir de *â*, o com les de *L* fetes per *L₁* a partir del manuscrit *B* o un seu antecedent de la branca *á*) ha permès conèixer millor la gènesi d'aquests manuscrits i perfilar les relacions entre els testimonis.

Una altra de les novetats importants de la present edició és la selecció del manuscrit de base. Sempre s'havia editat com a text de referència un manuscrit

de la branca *á* de la tradició (*A* amb esmenes de *B*) i, en aquesta edició, per primera vegada, el manuscrit de base és un testimoni de l'altra branca, *L*. Els editors han aportat dades solvents per justificar aquesta tria, a la qual arriben per eliminació, tenint en compte les característiques dels diversos testimonis medievals de la versió catalana i occitana del *Llibre de meravelles* i els resultats de la *recensio*. Dels manuscrits de la segona meitat del segle XIV i del segle XV, *L* (que data de 1386 i actualment es troba a Londres) és el testimoni més antic després de *A* (1367) i el text que reporta és el més acostat al subarquetip *â*; les esmenes de *L*, a més, han estat destriades del text original i recollides a l'aparat crític, cosa que, juntament amb l'esmena d'errors de *L* a partir dels altres testimonis, permet proposar un text que es remunti al que va escriure Llull, a les lliçons substancials de l'autor. En aquest sentit, els criteris d'edició són clars i coherents amb la *recensio*: no s'han recollit les lliçons accidentals dels testimonis medievals ni les lliçons dels testimonis catalans de l'edat moderna (que no presenten aportacions rellevants); els errors de *L* que remunten al subarquetip són esmenats a partir de *á*, preferentment amb *V*; i, en el cas de les lliçons adiafores, si no s'han trobat raons de pes a favor de la branca *á* (generalment atenent al sentit), s'ha respectat el text de *â* (com, per exemple, al primer paràgraf del capítol 41 del llibre setè, en la identificació dels vicis que no poden tenir els missatgers, vegeu la nota 7).

Els editors han numerat els capítols prenent com a punt de referència el manuscrit *V*. El text ha estat puntuat segons les convencions modernes i es presenta ordenat a partir de paràgrafs numerats que respecten les unitats de sentit. Les variants significatives dels testimonis medievals catalans i occità i les incidències, correccions i afegits del manuscrit de base de l'edició es recullen en l'aparat crític negatiu, que és clar i econòmic. En aquest sentit, els editors han considerat oportú no incloure les lliçons de *B* (un testimoni molt manipulat pel copista) que presenten variacions de poc relleu. Són interessants, també, les discussions de llocs crítics i esmenes, que es presenten en nota sobre l'aparat de variants i aporten dades suficients perquè el lector pugui valorar la tria de les lliçons.

Aquesta primera entrega de la nova edició crítica del *Llibre de meravelles*, que va encapçalada d'una breu introducció que dóna notícia de l'obra, dels mecanismes narratius de l'autor i de la transmissió del text, és, sens dubte, una aportació important per al projecte d'estudi i edició de l'obra catalana de Ramon Llull. Esperem que surti aviat el volum corresponent a l'edició dels llibres VIII-X per tenir el text crític complet de l'original català del *Fèlix*. Podrem comptar, així, amb una edició crítica completa i fiable, que serà una base sòlida per a qualsevol estudi de l'obra.

Anna Fernàndez Clot

12) Medina, «Una traducció del *Liber de natura* de Ramon Llull»

Aquesta traducció catalana del *Liber de natura*, una obra datada a Famagusta (Xipre) el desembre de 1301, és la primera que es fa en una llengua diferent del llatí. Va acompanyada d'una introducció que presenta algunes notes sobre l'origen i la transmissió de l'obra i sobre les seves intenció i estructura (marcada per les nou regles i qüestions de l'Art general, que permeten desglossar les definicions i les operacions de la natura). També presenta un resum del contingut de l'obra que és útil per seguir els diversos arguments que proposa Llull sobre la natura.

Com comenta l'editor i traductor del *Liber de natura*, l'obra només ha tingut tradició llatina (en total, s'han documentat vint-i-tres testimonis del text), però s'ha transmès en dues versions diferents: una que, per la seva forma més simple i clara, és més propera al romànic i una altra que, per la seva forma més polida i elegant, es pot considerar més propera a l'ús escolàstic del llatí. Totes dues versions, juntament amb les hipòtesis sobre el seu origen, van ser recollides a l'edició del text que el mateix traductor va preparar per al volum XXX de les ROL, publicat l'any 2005. Medina considera que les dues versions llatines del *Liber de natura* deriven d'un text original escrit en català (com les altres obres lul·lianes escrites entre 1301 i 1302 durant el viatge de Ramon a Orient, de les quals hi ha constància de la versió catalana i llatina) i proposa una traducció al català modern que confegeix en un sol text els dos models llatins, d'acord amb el text dels testimonis *K* i *M* editats a les ROL. El traductor observa que és una tasca difícil, però procura recollir tots els matisos dels dos textos llatins amb el propòsit de recuperar la imatge d'aquest suposat original català. En qualsevol cas, la traducció fa més propera als lectors del segle XXI una obra composta d'acord amb els procediments de l'epistemologia lul·liana, com és l'aplicació dels mecanismes de l'Art per a la comprensió de la natura de les coses.

Anna Fernàndez Clot

14) Amengual i Batle, *El bisbe ermità de Miramar Jaume Badia, exponent del lul·lisme mallorquí del segle XIV*

Després de gairebé cinquanta anys de l'aparició de les «Some notes on lullian hermits in Majorca saec. XIII-XIV» de Hillgarth, l'historiador Josep Amengual i Batle reprèn la qüestió sobre lul·lisme i l'incipient eremitisme que es produí a Mallorca durant els segles XIII i XIV, un corrent que cal entroncar amb el franciscanisme i els moviments reformadors de l'Església.

L'investigador parteix del fet que Llull no va ser el primer ermità de l'illa (se'n tracen els precedents concrets), però sí el primer ermità de qui coneixem el nom. A partir d'aquest plantejament, s'estableixen tres parts clarament diferenciades. En la primera part, s'analitzen els aspectes que permeten parlar d'un eremitisme d'influència lul·liana. D'una banda, destaca el fet que Llull mateix va viure de forma passatgera la vida ermitana, plasmada decididament al llibre cinquè del *Blaquerna*. Segons l'autor, i seguint les passes de Hillgarth, Llull va ser font d'inspiració dels ermitans escampats arreu, tot considerant el fet que llegiren les seves obres (per la qual cosa caldria parlar d'uns ermitans cultes, preparats intel·lectualment). És per això que Amengual es refereix a una «vida ermitana espiritualment lul·liana». Aquesta influència el porta a intentar respondre una pregunta clau en la història del lul·lisme i sobre la qual encara resten moltes hipòtesis obertes: què va passar a Mallorca a la mort de Ramon Llull? Amengual deixa entreveure l'existència de deixebles de mestre Ramon en vida seva: ho demostraria el canvi de registre en la producció homilètica escrita durant les darreres estades a Mallorca. En aquest sentit, destaca especialment l'episodi dedicat al mallorquí Bernat Garí, prevere emigrat a València i actiu en la difusió de la doctrina lul·liana.

A la segona part s'hi analitzen minuciosament els enclavaments eremítics mallorquins. Per mitjà d'algunes deixes testamentàries es pot percebre la profusió de cenobis escampats arreu de la geografia illenca. En aquest context, Pollença, Inca o Bellver esdevenen punts de referència obligats, en passar a ser centres de vida monàstica.

El vincle entre ambdues parts el representa la figura del bisbe Jaume Badia, força desconegut biogràficament però que segons Amengual «hauria estat el mallorquí que ha plasmat històricament l'idealitzat *Blaquerna* lul·lià», en conjuntar el ministeri episcopal amb l'ideal de vida contemplativa, de reminiscència lul·liana. En aquesta tercera part, l'anàlisi se centra en la història del monestir de Miramar (a partir de l'intent fracassat de l'escola de llengües), on Badia establí el seu lloc de recés, en ser-li cedida l'ermita de la Trinitat pels frares cistercencs.

En general, no es pot perdre de vista que aquest treball és obra d'un historiadore que ha centrat la seva recerca en la història de l'Església a Mallorca: el bagatge que traspuia en l'article sobre el «bisbe ermità de Miramar», amb profusió de dades documentals referides al moviment eremític mallorquí, la connexió amb els franciscans i el coneixement del context lul·lià, fan que esdevingui, la investigació, un referent obligat en els estudis que a partir d'ara pretenguin resoldre què va passar amb el cercle lul·lista a la mort de Ramon Llull, especialment a Mallorca, on les dades són encara tan escasses (recordem que Hillgarth ho atribuïa fonamentalment a la persecució eimericiana). El complex treball del

P. Amengual eixampla l'horitzó perfilat per Hillgarth i obre noves portes a l'estudi sobre la relació del lul·lisme amb els moviments reformadors de l'Església.

Maribel Ripoll

16) Barberà, «Llull's Writings on Elections from the Perspective of Today's Research in Social Choice: an Economist's Viewpoint»

Salvador Barberà argumenta que recentment els economistes han redescobert diverses funcions matemàtiques per tal de computar el vot en un sistema de majoria (universal o indirecte-representatiu) d'una població o comunitat, en contraposició al criteri de vot de qualitat, un sistema que continua vigent, com ara en els jurats populars, on el jutge determina la sentència considerant (i no acatant forçosament) el vot del jurat. Així, l'autor identifica les propostes de Ramon Llull sobre la manera d'elecció de candidats amb sistemes actuals, tot i que els seus antecedents lul·lians no són gaire coneguts pels teòrics de les disciplines sociològiques. Quan hi ha més de dos candidats –ja que en aquest cas no hi ha problema d'elecció per majoria–, als tres llocs on Ramon Llull atén sistemes de votació i d'escrutini de vots –és a dir, en l'*Artificium electionis personarum* (c. 1274); en el capítol 24 del *Blaquerna* (a. 1283) titulat «En qual manera Natana fo eleta a abadesa»; i en el *De arte electionis* (a. 1299)–, la proposta varia: en els dos primers casos, establint un sistema de còmput que compara la preferència per un candidat enfront de cada candidat. Salvador Barberà identifica aquest mètode amb el que actualment aplica la Funció de Copeland. En el cas del *De arte electionis* guanya l'elecció qui ha superat un procés d'eliminació de candidatures per mitjà d'eleccions prèvies, en què se selecciona el que aconsegueix mantenir-se guanyador de cada elecció enfront de cada candidat. Salvador Barberà diu que seria un sistema semblant al que actualment aplica la Funció de Borda. No cal ara recollir la ressenya que fa Barberà de les dues interpretacions que ha merescut, a causa de la seva ambigüitat, el passatge citat del *Blaquerna*, en tot cas, són interpretacions que apropen el sistema de Llull a cada una de les dues Funcions esmentades.

O. de la Cruz

17) Bassols i Puig, *Llull con Lacan: el amor, la palabra y la letra en la psicosis*

Aquest llibre es publica en una col·lecció que es diu «Escuela Lacaniana de Psicoanálisis». Entre els títols de la sèrie reportats a la solapa posterior n'hi ha

dos de Jacques-Alain Miller, que és també l'autor més citat a la bibliografia (p. 229), després de Jacques Lacan (pp. 226-228) i de Llull (pp. 219-221). La solapa anterior, per la seva banda, ens informa del currículum de l'autor –és un destacat professional de la psicoanàlisi. El títol del llibre al·ludeix al fet que la personalitat i l'obra de Llull ofereixen materials analitzables des de la tesi de «lo universal del delirio» en una «clínica irónica» (pp. 23-46). La proposta de Bassols s'inscriu en la consideració teòrica del que en termes corrents es pot definir com una bogeria estructural d'abast general; des d'aquesta perspectiva, Miller sosté de forma molt il·lustrativa que «todo el mundo está loco» (p. 39, nota 38). La trobada entre Llull i Lacan s'esdevé en l'anàlisi de l'obra de Llull llegida com un discurs delirant, produït per un subjecte psicòtic. La teoria lacaniana, administrada per Miller i Bassols, pretén de «descifrar el enigma» del missatge de Ramon; allò que en la terminologia de la seva escola és descrit com «ese real del lenguaje que Dios le ha hecho presente». L'objectiu del llibre queda ben determinat: «Y tal vez escribiendo “Llull con Lacan” ofrezcamos al mallorquín errante una pareja para leerlo de otro modo» (p. 41).

Atès que Llull li serà presentat «de otro modo», un lul·lista dejú de coneixements lacanians podria usar el llibre en sentit invers: llegir-lo a partir del que sap de Llull per desxifrar alguns dels enigmes que planteja la visió lacaniana de la psique humana. L'operació no és possible sense un esforç extra de documentació per part d'aquest lector hipotètic. El públic a qui es dirigeix Bassols, en efecte, està familiaritzat amb la terminologia lacaniana, del tot impenetrable per al no iniciat a causa dels neologismes («forclusió», «lallengua», «extimitat», «desabonat de l'inconscient»), els usos marcats de determinats termes clau («goig», «desig», «subjecte», «altre», «sinthoma»), les al·lusions a troballes hermenèutiques intraduïbles com la del «Dieu-lire» (p. 167, nota 21) i les comparacions amb casos clínics lacanians de referència, com el «cas Aimée» (p. 120).

La fol·lia –o psicosi– de Ramon es dona per descomptada. El subtítol de *Llull con Lacan* relaciona la pertorbació del subjecte analitzat amb tres nocions que determinen l'índex de la segona part llibre: l'amor, la paraula i la lletra. Cal advertir que la informació de base a partir de la qual Bassols proposa el desxiframent de l'enigma de Ramon no s'adiu gens amb els hàbits de recerca i d'interpretació dels lectors de *Studia Lulliana*. En primer lloc, el llibre porta peu d'impremta del 2010 i la bibliografia s'atura el 1996 (a la p. 234 es fa referència tan sols a una publicació del 2008 que no s'ha pogut recollir al llibre). En segon lloc, els textos lul·lians se citen preferentment de segona mà i sempre traduïts al castellà, sobretot a partir de l'antologia del pare Batllori de 1961 o de versions a partir del català firmades per l'autor mateix (per exemple, la del *Phantasticus*). S'esmenten les ORL i les OE però no les ROL, la qual cosa exclou la freqüenta-

ció de l'obra llatina de Llull. L'únic títol llatí al·ludit, a més del *Phantasticus*, és el *Liber de ascensu et descensu intellectus* (però quan es parla d'aquesta obra, a les pp. 159-162, l'autor segueix l'exposició que en fa Sebastià Trias Mercant i no l'original de Llull). Aquesta manera de procedir forma part del mètode de *Llull con Lacan*, perquè entre Llull i Bassols hi ha els crítics de Llull, els quals també tenen una funció en el desxiframent de l'«enigma» del beat. D'aquí que la introducció a la figura de Llull comenci amb el repàs d'algunes opinions escollides, de Giordano Bruno a Anthony Bonner, passant per Littré, Borges i Eco (pp. 25-29). És una tria que convergeix en la presentació d'un subjecte, Ramon, que manté una relació morbosa i anòmala amb el context (l'«altre»). Bassols troba especialment suggeridor el que diu Bonner, quan qualifica l'obra de Llull d'«anhistòrica, abstracta, descontextualizada y autoreferencial» (p. 28, sense remissió a la font).

La bibliografia lul·lística francesa és la més abundant (Dominique Urvoy, Lluís Sala-Molins, Armand Llinarès) i també són franceses algunes claus interpretatives sobre l'edat mitjana en general, que es prenen com a referent únic per a discutir la relació de Llull amb el context cultural: Pierre Rousselot, Robert Blanché, François Regnault, Etienne Gilson. Això no exclou l'esment freqüent de la introducció de Hillgarth al seu *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France* (1971) o algunes remissions al microcosmos lul·lià de Robert Pring-Mill (1961), però les dades que Bassols extreu d'aquests textos fonamentals del lul·lisme del segle xx estan exclusivament al servei de l'encontre de Llull amb Lacan.

Entre les pp. 47 i 108 Bassols repassa la *Vida coetània*, el *Desconhort* i el *Fantàstic* a la recerca del que l'escola lacaniana considera «momentos fecundos» del recorregut biogràfic d'un subjecte psicòtic. Són els moments de canvi, especialment útils quan el protagonista n'ha elaborat una lectura pròpia: els termes del seu discurs són objecte de dissecció i reconversió a l'esquema lacanià. S'ha de llegir tot el llibre per entendre l'abast que es dona a la renúncia a la vida marital per part de Llull, al revulsiu de la visió del Crist en creu i a la revelació rebuda a Randa. Les claus teòriques principals són l'alteració de la relació amb l'«altre», la remodelació del «desig» i del «goig» i la construcció d'un «discurso delirante» entorn de la reducció del subjecte i del món a la parella amic i amat. Es dona molta importància a l'episodi de l'esclau moro suïcida, a la crisi de Gènova, a les circumstàncies de la composició del *Desconhort* i a les tumultuoses primeres dues visites de Ramon a Tunis i Bugia. Crida l'atenció que Bassols tingui tanta seguretat a propòsit d'alguns detalls concrets, com ara la vida disbauxada del Llull jove (pp. 49-52) i, encara més, que el vegi com un home forçut: «Ramon era de una envergadura y de una fuerza física considerables»

(p. 75). A la bibliografia s'esmenta l'autòpsia de Llull (Nadal 1987), que enlloc no suggereix aquesta apreciació.

Al següent apartat (pp. 109 i 140) s'estudia la literatura mística lul·liana, tot assimilant l'experiència del contacte amb la divinitat a una forma de deliri. A la nota 41 de la p. 126 aquesta consideració s'aplica també a santa Teresa i a sant Joan de la Creu. Bassols extrapola el terme *amancia*, sense explicar quina relació té exactament amb la «ciència del amor» en termes específicament lul·lians i l'aplica a tots els textos del beat que cita, que són quasi exclusivament presos del *Llibre d'amic e amat*. No cal dir que l'autor té una absoluta seguretat sobre com era entès l'amor a l'edat mitjana, a través de Rousselot 1908 (pp. 112-114). També pensa que el neologisme *amancia* «está creado a partir del latín *amante* o a partir del neutro plural *amantia*» (p. 112, nota 1). Gràcies a les anàlisis de Sala Molins l'exposició d'aquest capítol toca diversos aspectes centrals de la literatura mística lul·liana i conclou que l'amància «es el principio erotomaniaco por el que el sujeto Llull se convierte, de hecho, en el verdadero objeto amado, en el Amado, cuyo nombre ha sido forcluido del Otro simbólico de su historia» (p. 140).

El relleu atribuït al terme *amancia* lliga amb el que s'atorga al terme *amat*, que és especialment revelador perquè, com va mostrar Miret i Sans al principi del segle xx, Amat és el cognom més antic documentat de la família de Llull; l'homonímia amb l'apel·latiu de Déu ofereix una via simbòlica per a desxifrar l'enigma lul·lià, ja anunciada des de les pp. 19-21. Bassols recorda que Ramon Llull es deia igual que el seu pare i que el rebuig de la dona té a veure amb el tancament del subjecte en ell mateix i la construcció delirant d'un «altre», que recupera un nom patern: Amat. La insistència en la lletra A també és un element revelador. Bassols hi treballa al capítol sobre l'affatus (pp. 143-165) i en el capítol sobre l'Art (pp. 169-200). És fonamental que l'Art comenci amb A i que el mètode lul·lià mateix giri materialment entorn d'aquesta lletra, que representa Déu a la figura A. D'aquí que Bassols reivindiqui una interpretació de Llull «a la letra» (pp. 29-31). L'affatus i l'Art corresponen respectivament al paper de la paraula i de la lletra en Llull, amb el benentès que al darrera d'aquests dos termes –la paraula i la lletra– hi ha tot un gruix de significats d'escola lacaniana que absorbeixen les interpretacions que en pugui donar el subjecte psicòtic, és a dir Llull. Així, per exemple, a la p. 153 es reporta la definició lul·liana d'affatus («es la potencia por la que se manifiesta con la voz el concepto al mundo exterior»), tot recordant que pertany a una obra molt secundària de 1294, però des del començament del capítol s'ha afirmat que l'affatus té una funció central i determinant en tota l'obra de Ramon, amb referències al *Llibre de contemplació*, escrit vint anys abans de la troballa del sisè sentit. L'affatus lul·lià reinter-

pretat per Bassols-Lacan adquireix un «poder creacionista» (p. 146), relacionat amb els desajustaments de la relació del subjecte amb l'«altre», que òbviament no es pot entendre en termes lul·lians.

En els capítols sobre l'affatus i l'Art, Bassols continua extrapolant les seves reconstruccions del discurs lul·lià per adaptar-les als pressupòsits de l'escola lacaniana a partir d'una bibliografia secundària antiquada i no sempre triada amb encert. Es continuen detectant valoracions pintoresques, com ara l'afirmació que Llull viatjava d'allò més gràcies «a las armas de sus “razones necesarias” con la certeza de su Amado y con el dinero que pudo obtener de sus demandas repetidas a los poderes eclesiásticos» (p. 165). Talment com si les raons necessàries, la fe i les peticions a la Cúria, fossin sol·licituds de borses de viatge. Resulta molt més arriscat, però, entrar en el terreny de «la construcció moderna de los sistemas lógicos» per explicar el de Llull sense el suport de la bibliografia lul·liana dels darrers quinze anys. En la presentació de l'Art, Bassols elabora una teoria sobre el significat profund de l'ús lul·lià de signes literals tot fent servir formalitzacions i materials gràfics, però el procediment és tan esbiaixat que no pot fer honor ni al mètode lacanià ni a cap altre (pp. 169-200). Bassols combina, en efecte, la descripció de l'*Ars brevis*, manlevada de les *Obres Selectes* de Bonner (pp. 184-189), amb una atenció desmesurada a la *Lògica del Gatzell* (pp. 178-184) i a l'*Ars notatoria* (pp. 189-196), que són dues obres totalment marginals per al disseny de la màquina lògica de Ramon.

Les conclusions de *Llull con Lacan* (pp. 201-214) repassen les anàlisis dels apartats sobre l'amor, la paraula i la lletra lul·lians, articulant-les d'acord amb la proposta lacaniana del «sinthoma» d'una psicosi deduïble dels productes elaborats pel propi subjecte, entesos com una «metàfora delirante» (p. 212). El model és l'estudi del Seminari XXIII de Lacan sobre Joyce, en el qual l'analista francès va determinar quin era el nus que lligava les tres anelles del Real, l'Imaginari i el Simbòlic en els deliris —és a dir, els escrits literaris— del subjecte —és a dir, l'autor estudiat. Segons Miller «Si el nudo como soporte del sujeto se sostiene, no hay ninguna necesidad del Nombre del Padre; es redundante. Si el nudo no se sostiene, el nudo hace la función de sinthoma. En el psicoanálisis, es instrumento para resolver el goce del sentido» (p. 212). Doncs el cas de Llull es pot resoldre amb el mateix esquema: les tres anelles corresponen a l'Art, l'amància i l'affatus, les «tres cuerdas con las que se tejieron su realidad y su obra» (p. 214). El sinthoma és l'Amat, és a dir, el «Nombre del Padre». L'Amat en Llull esdevé rellevant —no «es redundante»— perquè el llibre que acabem de llegir ha d'haver mostrat que l'obra de Llull és una «metàfora delirante» produïda per un subjecte psicòtic, per al qual «el nudo no se sostiene».

L. Badia

18) Beuchot, «Some Features of the Semantics in the Lullian Tradition»

Il contributo esplora il significato della semantica nella tradizione lulliana, all'interno della quale trovano una sintesi originale la logica dei termini e la prospettiva rappresentata dalla grammatica filosofica. Il testo di riferimento nella ricostruzione del primo aspetto è l'opera spuria, edita da Lavinheta, dal titolo *Dialectica seu Logica nova*, che limita a tre le proprietà dei termini (*suppositio*, *ampliatio* e *restrictio*), mentre il versante linguistico si rifà ai contenuti della *Rhetorica nova*. Qui, trattando le parole secondo la forma, la materia e il fine, Llull offre un esempio che oggi collocheremmo nell'ambito della pragmatica: la seconda accezione del fine («*Secundus vero verborum finis est illud, quod loquens assequi ex locutione intendit, et propter quem locutionis verba pronuntiat*»), con l'esempio dell'ancella che dice alla regina «*Domina, vos habetis magnam pulchritudinem et magnam bonitatem*» per sollecitarla a trovare uno sposo (ROL XXX, p. 26), ricorda infatti da vicino la teoria degli atti linguistici di Austin e Searle.

Il rapporto con la grammatica speculativa si basa su alcuni rinvii contenuti nell'edizione della TOLRL (2006) alla dottrina dei modi significandi di Thomas of Erfurt, promossi da Beuchot al rango di dimostrazione del rapporto tra la retorica ontologica di Llull e la dottrina modista. L'ultima parte del saggio affronta succintamente il tema degli universali in relazione alla filosofia del linguaggio con l'intento di ricondurre il realismo lulliano nell'alveo della tradizione platonico-agostiniana. L'autore sottolinea più volte che negli scritti originali del filosofo non si trova alcun accenno alle proprietà logiche dei termini, ma sembra accantonare questa premessa fondamentale nel corso dell'esposizione. Per esempio, il paragrafo «*Syntax and Semantics in Llull*» espone solo le tesi lullistiche, che altro non sono che un adattamento della logica lulliana all'ortodossia, insistendo sulla *suppositio*, di cui il beato non si occupò mai nei suoi scritti. Per evitare ogni ambiguità, sarebbe stato opportuno sostituire nel titolo del paragrafo il nome di Llull con «*Lullian tradition*».

E. Pistolesi

19) Bonet, «Comments on the Logic and Rhetoric of Ramon Llull»

La relazione tra logica e retorica nell'opera di Llull è al centro di questo generico contributo che non si basa «on direct research of his original text, but is the outcome of general reflections of a lay reader of some of his works». La parte dedicata alla vita del filosofo appare eccessiva in un volume dal taglio spe-

cialistico. Dopo la riproduzione dell'alfabeto secondo l'*Ars magna* e l'*Ars brevis*, sceglie il *Llibre del gentil e dels tres savis* quale esempio paradigmatico dell'intreccio fra logica e strategie retoriche ottenuto, come avviene in altri casi, con l'integrazione nel contesto narrativo degli argomenti derivati dal meccanismo artistico.

E. Pistolesi

20) Bonner, «What Was Llull Up To?»

Il testo, già pubblicato in *Transformation-Based Reactive Systems Development. 4th International AMAST Workshop* (Miquel Bertran i Teodor Rus (eds.), Berlín - Heidelberg - Nova York, 1997, pp. 1-14) e segnalato in SL 37 (1999, p. 106), viene riproposto come introduzione al volume curato da A. Fidora e C. Sierra. Dopo aver riassunto le motivazioni apologetiche dell'*ars combinatoria*, Bonner ne spiega il funzionamento attraverso le figure della fase ternaria («bare mechanics of the Art»), mettendo a fuoco, con la consueta chiarezza, alcuni aspetti di indubbio interesse per gli studi contemporanei che ruotano intorno alle scienze informatiche. In primo luogo logica e matematica: la mutua convertibilità degli attributi divini della Figura A, in cui le lettere sono costanti interconnesse da linee, ha la forma di un grafo; la Terza figura altro non è che una mezza matrice, mentre la Quarta figura esplora le relazioni ternarie, estranee alla logica aristotelica. La logica lulliana niente condivide con quella contemporanea perché non è una logica formale, ma si basa sul significato delle sue premesse. Bonner si sofferma poi sulla funzione delle definizioni, sul ruolo del sistema correlativo nel creare una rete dinamica di interrelazioni, sulle domande e sulle regole, sulle forme cui l'Arte può essere applicata oltre l'apparente tautologia delle definizioni. Un altro versante della speculazione lulliana che anticipa la modernità è attinto dall'*Ars demonstrativa*: si tratta del procedimento che, a partire da un'ipotesi, procede per biforcazioni ad albero di conferma o di confutazione. Tale metodo, che trova una concreta applicazione nel *Blaquerna* (II, 24), come hanno segnalato I. McLean e J. London anche su SL (32, 1992, pp. 21-37), fa di Llull un precursore della cosiddetta «teoria delle scelte» (*theory of voting*), elaborata da Kenneth Joseph Arrow negli anni Cinquanta. Parte delle indicazioni presenti in questo contributo sono state sviluppate nel libro *The Art and Logic* (2007), cui Bonner rimanda per approfondimenti e precisazioni.

E. Pistolesi

- 21) Bordoy, «Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad»

L'article té com a objectiu explícit l'anàlisi del tractament que Llull realitza, a partir de l'etapa ternària de la seva obra i en un context marcat per la polèmica «antiaverroista», del que s'hi descriu com un dels problemes fonamentals de la metafísica medieval: el de la pluralitat i les seves relacions amb la diferència, la composició i l'addició. La manera com s'assoleix aquest objectiu es ressent d'un coneixement insuficient per part del seu autor de la història d'aquest problema en la tradició filosòfica antiga i medieval i també, a vegades, d'una mala comprensió dels textos lul·lians. En alguna ocasió aquestes dues mancances es presenten juntes, com quan a la pàgina 38, es confon una referència a la identitat numèrica entre les dignitats divines amb una introducció de «parts numèriques» en Déu.

Josep Maria Ruiz Simon

- 22) Bordoy, «Els neologismes lul·lians: adaptació del lèxic a la metafísica o construcció d'una nova metafísica a partir de les modificacions lexicogràfiques?»

A partir dels estudis de Francesc B. Moll sobre el lèxic de Ramon Llull, l'autor planteja la qüestió de l'origen i la funció dels neologismes filosòfics que Llull emprà tot al llarg de la seva obra. Descartant explicacions anteriors, com ara el desconeixement del llatí per part de Llull o el fet que els seus neologismes només fossin calcs de l'àrab, postula una «nova resposta a l'origen de les "paraules estranyes", situant-les [...] en funció d'un tema concret, [en] la teoria dels correlatius» (p. 627). Si bé aquesta resposta, que concep els neologismes no com a efectes accidentals sobre l'obra de Llull, sinó com a resultat de la mateixa dinàmica del seu pensament, resulta molt convincent, no em sembla que es pugui afirmar que sigui «nova». Només cal recordar el capítol «El lenguaje filosófico luliano» dels germans Carreras i Artau dins la seva *Historia de la filosofía española*.

El que resulta més innovador, en canvi, és l'estudi acurat que Bordoy dedica a cadascuna de les formes morfològiques dels correlatius, per tal de mostrar com es relacionen i diferencien respecte de la tradició medieval llatina. Així, arriba a dibuixar un quadre molt complex d'adaptacions i innovacions terminològiques, malgrat que algunes distincions semblen un xic forçades, com ara quan s'afirma que el verb *intelligere* com a correlatiu lul·lià és del tot diferent

de l'ús d'aquest verb en la tradició llatina (ja que en Llull significaria 'introduir la intel·ligència sobre l'intel·ligible', mentre que en la tradició llatina es refereix a un 'procés cognitiu', (p. 635).

Tot i aquestes observacions, cal dir que amb la combinació d'aquesta anàlisi lingüística i filosòfica, Bordoy explora una perspectiva important que sens dubte val la pena de prosseguir.

A. Fidora

23) Bordoy, *La filosofía de Ramon Llull*

La questione dei confini della filosofia medievale, sia per quanto riguarda il suo ambito d'indagine sia per la sua relazione con la teologia, ha assunto una rilevanza crescente negli studi del secolo xx. Sono note le posizioni di Étienne Gilson, che considera la storia della filosofia nel Medioevo un'astrazione ricavata dalla «realità più vasta e comprensiva che fu la teologia cattolica», o di Fernand van Steenberghen, che nega la possibilità stessa di una «filosofia cristiana». Il tema del dominio della filosofia è dunque cruciale non solo se applicato ad un singolo autore, ma se inquadrato nel complesso e peculiare intreccio che, a partire dal xii secolo, maturò fra il pensiero classico e il cristianesimo grazie soprattutto alle traduzioni e alla circolazione, mediata da correnti variegate, del *corpus* aristotelico nell'Occidente cristiano. Al riesame critico del concetto di filosofia ha poi contribuito la crescente attenzione verso la cultura dei laici che, dopo i lavori di Ruedi Imbach (1989), ha aperto una nuova stagione d'indagine, più attenta alla vita culturale dei centri e dei ceti marginali, contro una ricostruzione fondata sulle sole Facoltà delle Arti e sul pensiero ufficiale della Chiesa.

La *filosofia* citata nel titolo del corposo saggio di Bordoy è dunque da intendere come l'insieme delle scienze particolari cui Llull volle dare un nuovo e comune fondamento sullo sfondo delle grandi questioni del suo tempo, riconducibili a grandi linee, ma senza soluzione di continuità, al problema epistemologico ed etico aperto dal confronto con il pensiero aristotelico, alla frattura provocata dallo scisma della Chiesa orientale e all'efficacia della predicazione per la conversione degli infedeli. La parte introduttiva offre una sintetica ricostruzione della biografia del beato e le chiavi di lettura della sua dottrina. I capitoli successivi sono dedicati, nell'ordine, alla metafisica (parte II), alla filosofia naturale (parte III), alla teoria della conoscenza e all'Arte lulliana (parte IV), per finire con l'antropologia e l'etica (parte V). Scopo del volume, frutto di un decennio di lavori dedicati a diversi aspetti del pensiero lulliano, è quello di «penetrar en la filosofía de Ramon Llull y en el significado que ésta adquirió en

su contexto» (p. 13). Esso propone una significativa decostruzione rispetto alla sintesi metodologica rappresentata dall'Arte. Senza prendere le mosse dalla soluzione necessaria e infallibile che essa realizza, individua gli ambiti pertinenti al dominio della filosofia per investigarne in modo analitico le relazioni con la teologia, gli obiettivi specifici e generali, il retroterra.

Nel rapporto con il pensiero coevo, il libro privilegia il platonismo agostiniano, collegandosi in tal modo alla tradizione dei fratelli Carreras e agli studi di Robert Pring-Mill. La dipendenza dalla radice platonico-cristiana, con il riferimento privilegiato a s. Agostino e s. Bonaventura, è ribadita in più passaggi: «desde las primeras obras el espíritu franciscano y la imagen platónico-augustiniana del cosmos se mantienen como principios vertebradores de su filosofía» (p. 55). E ancora: «Es, no obstante, el trasfondo del platónico augustiniano el principio que permite entender la filosofía de Llull» (*ibid.*). È su questa solida base che Llull incorpora elementi condivisi da s. Tommaso, Alberto Magno e Al-Ghazali, approdando così al «neoplatonismo cristiano» o «neoplatonismo cristianizado». Deriva da qui anche la centralità accordata alla *Declaratio Raimundi* (1289), che contiene una discussione delle tesi condannate dal Tempier nel 1277, richiamate più volte nella parte introduttiva come terreno di prova della speculazione lulliana. In proposito, vale la pena di ricordare che la tesi di dottorato di Bordoy («Les arrels de la metafísica lul·liana. Anàlisi de la influència de la tradició neoplatònica dins la filosofia lul·liana»), discussa nel 2006, sondava i fondamenti della metafisica nella tradizione neoplatonica cristiana, pagana e araba.

Nell'*Ars generalis ultima* la filosofia è definita «subiectum in quo intellectus se contrahit ad omnes artes et scientias», la quale tratta *naturaliter* «de angelis, de caelo, de homine, de imaginativa, sensitiva, vegetativa, et de elementativa». Quanto alla scienza di Dio, Llull afferma in più occasioni che una filosofia discordante dalla teologia non può che essere fallace e deviante. La *Declaratio*, che si apre con la rivendicazione del primato della teologia («domina philosophiae»), presenta una divisione della filosofia in *naturale*, che muove dalla creazione per individuarne le cause, e in *transcendentale* o soprannaturale, diretta invece alla conoscenza dei principi primi e dominata dalla teologia. Nell'ordine della creazione e nell'ordine delle operazioni conoscitive, che ad essa corrispondono secondo la natura degli oggetti, consiste il vero scopo della filosofia, cioè la ricerca della verità in un mondo che, in quanto realtà continua, non prevede interruzioni tra metafisica, epistemologia e etica. Poiché lo scopo della conoscenza è la verità e Dio è la verità, la vera filosofia e la vera teologia devono concordare tra loro. Nel comune fondamento delle scienze rappresentato dall'Arte si riassume la novità della visione lulliana rispetto alla filosofia degli antichi, i

quali avevano errato in ogni suo dominio perché ignoravano l'intima connessione tra causa ed effetto, tra principi primi e realtà, garantita dalle Dignità e dalle loro operazioni graduate secondo la capacità ricettiva degli esseri. La rivisitazione degli ambiti del sapere merita perciò il ricorso all'aggettivo *nova* nel titolo delle opere che, dal 1297 al 1310, hanno come fine la rifondazione delle singole discipline.

Adottando la prospettiva filosofica, l'autore individua due momenti complementari alle tappe dell'Arte: il primo, che privilegia l'analogia come procedimento conoscitivo, è associato alla fase quaternaria e all'esemplarismo elementare; il secondo è dato dalla scoperta del meccanismo correlativo e delle *semblances* delle Dignità divine come fondamenti dinamici dell'ontologia. Analogia e sistema correlativo sono letti in chiave evolutiva, senza una netta contrapposizione, in quanto condividono l'idea fondante della similitudine fra Dio e il creato. La transizione dall'una all'altro è collocata intorno al 1289, non a caso anno di stesura della *Declaratio*, dopo il fallimento della prima esperienza parigina. Nonostante l'impegno a collocare la filosofia del beato nel quadro del pensiero contemporaneo, si sente la mancanza di un affondo sul diverso impianto presupposto dai due modelli (analogia e sistema correlativo), recuperabile con fatica nelle parti successive del volume. La fase ternaria segna infatti anche l'abbandono della fisica e della metafisica aristoteliche, che avevano senz'altro ispirato le prime opere.

La seconda parte è dedicata alla metafisica, parola che ha poche occorrenze nell'opera di Llull: si trova nel *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305) e viene affrontata nella tarda *Metaphysica nova et compendiosa* (1310) secondo le regole dell'*Ars generalis ultima*, dove compare, almeno in un ramo della tradizione manoscritta, tra le Cento forme come sinonimo di *matematica* (lo stesso accade nell'*Ars brevis*). Della metafisica si espongono in dettaglio le nozioni di base (essere, sostanza, accidente, forma e materia, potenza e atto, natura, correlativi, causa e effetto, gradi di universalità), discutendo ogni definizione lulliana in rapporto alle fonti, in primo luogo con quelle di tradizione aristotelica e boeziana. Seguendo la concezione della realtà come riflesso o vestigia dell'attività divina, la metafisica del beato è ricondotta, sulla scorta di T. Carreras i Artau (1957), alla commistione di tre principi: l'esemplarismo, il simbolismo e il misticismo (p. 70). Bordoy ripercorre i concetti di immanenza e trascendenza della tradizione platonica e le relazioni delle Dignità con la «metafisica realista», sulla quale Llull innesta quel rapporto di anteriorità dinamica fra Dio e il creato che rende necessaria la concordanza tra filosofia e teologia. Rileva infine come la distanza che separa la teologia coeva dalla prospettiva lulliana risieda proprio nella teoria dei correlativi che, applicati alla causa prima, spiegano la Trinità

con la sua azione eterna e infinita. Sul rapporto tra creazione ed emanazione, affronta un dibattito che, impostato da F. Yates e ripreso criticamente da R. Pring-Mill, coinvolge i possibili punti di contatto con il pensiero di Scoto Eriugena. Su questo aspetto la conclusione proposta («la teoría de Llull se aleja de la desarrollada por Scoto Eriúgena para acercarse a una cosmovisión propia del platonismo medio, sobre todo a la de un Calcidio para quien existen dos tipos básicos de formas: los arquetipos divinos, que se encuentran en la mente de Dios; y las formas sensibles que se mezclan con la materia» p. 123) avrebbe senz'altro meritato uno svolgimento più esteso e l'inclusione della bibliografia più recente (Gayà 1991). Il capitolo si chiude con l'illustrazione della metafisica fondata sul sistema correlativo in tutti i gradi dell'essere, dalle nature angeliche fino al mondo sensibile.

La terza parte è dedicata alla filosofia naturale, all'interno della quale si selezionano la fisica, l'astronomia, la medicina e la geometria. L'esposizione si attiene alle opere lulliane che si propongono, fin dal titolo, come innovative rispetto alla tradizione dei filosofi antichi: *Liber novus physicorum et compendiosus* (1310), *Tractatus novus de astronomia* (1297), *Geometria nova* (1299), *Començaments de medicina* (1274-1283). Il cap. IV è dedicato alla nuova fisica, scienza trasversale che sonda la relazione dinamica fra gli elementi quali principi costitutivi di tutto l'universo. Le categorie del movimento e del tempo sono svolte in rapporto alla scala entitativa e al sistema correlativo, che introduce la dimensione temporale nell'essenza stessa dell'universo: «en consecuencia, el ente que contiene algo en potencia es también en acto y, por tanto, es necesario entender que en él existe la actividad de ser aquello que es, lo que supone la presencia del movimiento y del tiempo» (p. 160). Il cap. V affronta il rinnovamento dell'astronomia, riportando le critiche mosse ai filosofi antichi, ampiamente svolte nella IV parte dell'omonima opera, i quali avevano dato eccessivo peso all'esperienza senza cogliere la rete di relazioni sussistente tra gli astri e gli esseri. L'assenza di un metodo universale rappresenta anche il limite della medicina antica (cap. VI). Il saggio dedica un ampio spazio alla geometria (cap. VII). Anche in questo caso si richiama l'unità dei saperi a partire dall'Arte e si sottolinea il valore teologico della disciplina, in particolare della dimostrazione della quadratura del cerchio come prova di unità del creato.

Se si eccettua la fisica, per la quale si attinge di necessità ad opere diverse, le altre sezioni ricalcano in modo piuttosto pedissequo le opere di riferimento con un procedimento di parafrasi, talvolta di vera e propria traduzione del testo lulliano, non sempre segnalata. Per esempio, tutta la serie dei principi e delle definizioni esposta nelle pp. 189-195 è traduzione della *Geometria nova*; di parafrasi della stessa fonte si può parlare per la costruzione delle figure che

occupa le pagine successive. Bordoy si limita qui a richiamare la dipendenza della geometria lulliana dal metodo assiomatico euclideo, senza accennare alla non comune conoscenza di Archimede, che aveva ipotizzato in un recente articolo («Ramon Llull i les fonts antigues. El cas de la quadratura del cercle», *Lluc* 867, 2009, gener-març, pp. 24-27).

La quarta parte riguarda la teoria della conoscenza e l'Arte. In linea con i presupposti adottati, si espone la relazione analogica fra la struttura della conoscenza e la struttura della realtà, mettendo in evidenza il ruolo dell'immaginazione, senza però affrontare il nodo delle sue funzioni in rapporto alla filosofia avicenniana, che pure ha un ruolo centrale nella rivisitazione lulliana della psicologia aristotelica. Per l'anima razionale l'autore si attiene ai testi dedicati alle tre potenze –*Liber de memoria* (1314), *Liber de intellectu* (1304) e *Liber de voluntate* (1304)– fino al paragrafo sulla produzione della conoscenza (pp. 253-256), ricavato dal *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305), un'opera che avrebbe meritato di essere maggiormente valorizzata nella ricostruzione della epistemologia lulliana. Si passa poi alla discussione del rapporto tra ragione e fede, tra ciò che si può conoscere entro i limiti dell'umano e la dimostrazione per ragioni necessarie. Solo a questo punto si cita il rapporto tra logica e dialettica, tra *inventio* e *demonstratio*, che costituisce il fulcro della nuova impostazione conferita da Llull al nodo della scienza. Finalmente si espongono i fondamenti e le diverse fasi di elaborazione dell'Arte.

La quinta e ultima parte, dedicata all'antropologia e all'etica, si limita alla discussione dei vizi e delle virtù, letti in rapporto alla duplice natura umana, sensibile e intellettuale. Si osserva qui la ridondanza di alcune considerazioni già esposte in merito alle potenze dell'anima razionale e alla scala entitativa. Oltre la ripetizione, colpisce l'assenza della definizione dell'uomo come *animal homificans*, intorno alla quale si sarebbe potuta organizzare una sintesi fruttuosa delle diverse prospettive adottate fin qui, dalla metafisica all'etica. Per l'antropologia, ampio spazio è dedicato al tema del libero arbitrio, svolto secondo la traccia del *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (1304), mentre per l'etica si segue il *Liber de virtutibus et peccatis* (1313), con innesti letterali dall'*Arbre de ciència* (*De arbore morali*, pp. 280-287). Il fatto che i due testi presentino un diverso assetto e numero delle virtù viene segnalato solo in nota, con il risultato che l'inclusione della *sapientia* nell'opera del 1313 risulta appiattita e non debitamente segnalata. Il volume si chiude *ex abrupto* con l'elenco derivato dall'*Arbre de ciència*.

Il taglio manualistico del libro comporta alcune scelte: la riduzione delle note e dei riferimenti bibliografici; la traduzione in castigliano dei titoli delle opere per facilitare la lettura (che si vuole «sencilla y rápida»); un'esposizione degli

argomenti che evita il confronto serrato con interpretazioni diverse da quelle proposte. Nonostante la dichiarazione d'intenti, si alternano parti divulgative, collocate soprattutto all'inizio di ogni capitolo, e repentini affondi, che possono risultare ostici per i non specialisti, in aiuto dei quali si sarebbero dovute segnalare con maggiore efficacia e capacità di sintesi le novità della proposta lulliana. La selezione della bibliografia non giustifica poi le omissioni e l'assenza di aggiornamenti posteriori al 2007.

Alla parsimonia dei rinvii nel testo si doveva sopperire con una bibliografia ragionata («Los estudios utilizados se encuentran recogidos en la bibliografía complementaria, estructurada según temas», p. 14), promessa che viene però disattesa. Alla succinta bibliografia, organizzata in ordine alfabetico, seguono: un breve elenco delle edizioni di opere non lulliane, cinque in totale, che certo non esauriscono le fonti citate nel testo; una ridotta sezione relativa alle traduzioni degli scritti lulliani, nella quale è confluito inspiegabilmente anche il lavoro di F. Yates, *El arte de la memoria* (1974). Manca una lista delle opere lulliane citate, di cui si avverte l'esigenza sia per ricostruire il percorso privilegiato nella ricostruzione, sia per la scelta di fornire i titoli delle opere in castigliano. Dalla bibliografia sono poi curiosamente esclusi i lavori che Bordoy ha dedicato dal 2000 ad oggi al filosofo maiorchino.

L'intento di collocare la filosofia lulliana nel contesto della propria epoca appare compiuto nella prima e nella seconda parte, mentre risulta deficitario in quelle successive, dove prevale una struttura addizionale, ricalcata sulle singole opere. La decostruzione operata rispetto al metodo universale che rende tutte le scienze subordinate all'Arte non può dirsi, a mio parere, pienamente realizzata. Il taglio espositivo, circolare e a tratti ripetitivo, costringe ad anticipare alcune conclusioni e a rinviarne altre: per esempio, la teoria degli elementi ricorre nella fisica, nella geometria e nell'Arte; lo stesso accade per la scala entitativa; la necessaria esposizione del metodo artistico giunge solo nel cap. IX (da p. 265); la teoria dei correlativi, centrale nella ricostruzione in quanto sviluppo in chiave ontologica dell'analogia assunta come filo rosso del saggio, viene esposta solo a p. 90; lo stesso vale per la dimostrazione *per aequiparantiam*, che avrebbe trovato una collocazione più appropriata all'inizio del volume. Rinunciando alla prospettiva evolutiva dell'Arte, i testi lulliani vengono compressi in una sola dimensione, pur essendo portatori innovazioni sia all'interno della sua produzione, sia per il contatto con nuove e diverse suggestioni. Una volta isolati i temi, l'autore sceglie infatti una fonte, di solito l'opera che nel titolo promette la rifondazione della disciplina, riportandone alla lettera le tesi. In questo modo, a prescindere dal costante rinvio a s. Agostino e alle tesi di condanna del 1277, si stenta ad avere un quadro delle influenze puntuali diverse da questi due pilastri

e a cogliere l'apporto originale di Llull alle singole discipline. Nel *De venatione substantia et accidentis* (1308), Llull identifica la filosofia con l'insieme delle arti che compongono il trivio e il quadrivio. Bordoy riporta questa definizione ma trascura le scienze sermocinali. Risalta in particolare l'assenza della logica (*Logica nova*), se non altro perché nella fase ternaria è su di essa, cioè sulla logica della prima intenzione, che poggiano la nuova fisica e la nuova metafisica lulliane. Il tema, recuperato parzialmente nei paragrafi dedicati all'Arte, avrebbe meritato ben altro rilievo, soprattutto se si considera la funzione della logica nel secolo XIII e la sua evoluzione da semplice strumento dell'indagine filosofica a disciplina autonoma.

L'impressione è che il progetto, in sé condivisibile, di delimitare il campo della filosofia senza aderire alle ricostruzioni consuete non sia stato percorso in modo radicale e con puntuale coerenza. Il lettore è spesso lasciato da solo a colmare quanto si sarebbe potuto evidenziare curando maggiormente la coesione e l'organicità dell'insieme. Ne avrebbero tratto giovamento i molti spunti interessanti del lavoro, che si ricavano invece con una certa fatica proprio perché non sono posti nel giusto rilievo.

E. Pistolesi

24) Burnett, «The five senses in Ramon Llull's *Liber contemplationis in Deum*»

La scelta espositiva dell'autore di questo saggio è stata quella, molto lineare, di riassumere dettagliatamente ciascun capitolo delle *distinctiones* considerate, sottolineandone gli elementi salienti. I sensi –che sono cinque, perché in quest'opera Lullo è ancora legato alla classificazione tradizionale, dunque non vi è traccia dell'*affatus*– sono sempre da considerare duplicemente, per esempio si parla di «occhi corporei» e di «occhi spirituali» (e così per l'udito e gli altri). Esiste però anche una vera e propria duplice serie, o «gerarchia» dei sensi, che comprende i cinque propriamente detti (vista, udito, olfatto, gusto, tatto) e cinque sensi spirituali (*cogitatio*, *perceptio*, *conscientia*, *subtilitas*, *animositas*: cap. 147, p. 206) che derivano dalla natura dell'anima e formano insieme ai primi un «senso comune» ben diverso, per natura e funzioni, da quello del *De anima* aristotelico. I sensi corporei sono finiti, mentre quelli spirituali (sia i «doppi» di quelli corporei sia i «sensi» dell'anima) trascendono i limiti del corpo. Il dinamismo che si instaura fra gli uni e gli altri è basato su una concezione negativa del corpo, che assume toni propri alla tradizione del *contemptus mundi*, ed esprime una misoginia tanto esplicita quanto di maniera, legata al tema della *Frau Welt* (la donna bella di fuori e piena di sozzura all'interno), che

compare anche in altri testi lulliani, quali il *Fèlix*, e che tornerà nell'episodio amoroso della leggenda di Lullo.

La concezione antropologica di fondo, che all'intera trattazione dei sensi soggiace, è di natura fortemente dualistica, come mostrano le coppie di passione / ragione, potenza sensitiva / potenza razionale, natura bestiale / natura intellettuale, che s'incontrano più volte e trovano particolare sviluppo verso la fine della sezione, nel cap. 147. Di questa dualità strutturale dell'uomo Lullo dà conto attraverso la concezione di un duplice «movimento» (o, con terminologia che si stabilizzerà nelle successive opere lulliane, «intenzione», cf. i capp. 135, 137, 138): un «primo movimento» da cui viene conferita all'essere umano la razionalità, e un «secondo movimento» da cui deriva il sistema dei sensi.

Una rilevante differenza nell'ampiezza dello sviluppo testuale distingue il primo e più nobile dei sensi, la vista (capp. 103-124), e l'ultimo, il tatto (il più indifferenziato anche terminologicamente, poiché *toccare* e *sentire* sono talora utilizzati come sinonimi; capp. 130-148), dai rimanenti tre (udito, capp. 125-127; olfatto, cap. 128; gusto, cap. 129). La considerazione della vista dà luogo a un'ampia digressione sulla condizione umana, a partire da ciò che «vediamo» (così inizia praticamente ognuno dei capitoli che la compone): dalla nascita alla morte, con una disamina della struttura del vivente attraverso la comparazione con i vegetali e gli animali; e sulla società civile nelle sue varie articolazioni, in svariati capitoli dedicati ai chierici, ai nobili e ai cavalieri, ai medici e ai mercanti, ai lavoratori di tanti diversi mestieri. In ognuno di questi capitoli, le osservazioni concrete e i significati o le comparazioni morali e spirituali vanno di pari passo, mostrando l'atteggiamento esemplaristico di fondo dell'autore, che si manifesta non solo nei numerosi *exempla* narrativi, ma anche e soprattutto nel costante rinvio dal piano della sensibilità fisica a quello della vita spirituale.

Per quanto i sensi corporei non siano presentati in maniera articolata descrivendo i loro organi e le modalità di funzionamento –come invece avviene nella letteratura medica e in quella enciclopedica–, il rapporto fra il tatto e i quattro elementi fa sì che a partire dal discorso sul quinto senso Lullo passi ad aspetti della fisiologia umana come fame e sete, riposo e stanchezza, piacere e dolore ecc., e da questi alle passioni e ai peccati (fra cui la gelosia e la lussuria, con pagine particolarmente accese), richiamando in questa *distinctio* l'utilizzazione dei sensi come uno dei possibili schemi di ordinamento dei peccati nella trattatistica confessionale, omiletica e morale (cf. Carla Casagrande, *Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)*, «Micrologus» X, 2002, pp. 33-53).

Si incontrano, in diversi capitoli, motivi autobiografici, quali il richiamo all'età di Lullo allora quarantenne, il suo rapporto con la lingua araba, la vita

familiare, l'inclinazione alla lussuria, il desiderio del martirio cui si lega l'urgenza ribadita più volte di concludere la stesura del libro; tutti i passi relativi sono accuratamente messi in luce nel resoconto di Burnett.

Nelle sue conclusioni l'autore sottolinea l'assenza di una trattazione scientifica dei sensi, cui fa da contraltare il suggestivo accostamento fra il *Liber contemplationis* e una «polyphonic music, in which themes keep recurring» (p. 207), col richiamo alle parole dello stesso Lullo, secondo cui questa sua opera avrebbe dovuto essere una fonte d'ispirazione e quasi un repertorio per i giullari e i poeti, che da essa avrebbero potuto trarre *novelles raons* per le loro composizioni (cap. 118). Tuttavia proprio questa annotazione, oltre alle già rilevate somiglianze con alcuni aspetti della trattatistica che «ha fatto dei cinque sensi l'oggetto di un discorso morale destinato a durare secoli» (Casagrande, cit., p. 35), potrebbero forse attenuare la negazione incondizionata del significato filosofico di queste pagine dichiarata da Burnett, che scrive nettamente: «In conclusion, one can hardly call the *Liber contemplationis* a philosophical work, even when it is dealing with philosophical subjects (in this instance, the nature of the five senses)» (p. 207). Mi pare, invece, che si possa riconoscere in esse una modalità peculiare e per più aspetti interessante di considerare i sensi come «medium tra anima, corpo e mondo» (Casagrande, cit., p. 45), la cui valenza morale, antropologica e sociale, nell'ottica di un laico di formazione cortese qual era Lullo, avrebbe potuto essere divulgata non soltanto mediante la predicazione e l'insegnamento, ma anche attraverso l'attività di giullari e poeti.

Michela Pereira

25) Butinyà, «Al voltant del concepte de l'home en el *Libre de Meravelles*. (Rere la projecció de Llull)»

La idea central d'aquest article és que la influència de Ramon Llull pesa sobre els autors humanistes i que entre aquests i els medievals no hi ha un tall brusc, sinó una transició lenta i progressiva. La difusió de Llull després de la seva mort, durant els segles següents, n'és una explicació irrefutable. Júlia Butinyà parteix del *Fèlix o Llibre de Meravelles*, obra en la qual va observant una sèrie d'analogies i de punts en comú amb Bernat Metge: l'afany d'atreure el lector i de convèncer-lo de les pròpies idees mitjançant una forma atractiva i lúdica; la reconciliació de la virtut amb el plaer; el fet d'adreçar-se als laics; l'orientació de les lliçons envers l'acció; la concepció de la vida com una ocasió per augmentar les virtuts, i no com una resignació del destí; la intencionalitat

com a element determinant de la moralitat o de la immoralitat d'una acció; la coherència entre la moral i la filosofia; la necessitat de reformar el món; l'actitud bàsicament racionalista dels arguments emprats; etc. Tot i les grans diferències que els separen, Llull i Metge presenten un nou tipus d'home, que es troba molt lluny de la passivitat i de la resignació de l'home medieval. L'autora ens adverteix que, a *Lo somni*, Bernat Metge pren Ramon Llull «com a referent no només per l'aspiració a la concòrdia ideològica del llibre I, teològicofilosòfic, sinó també per l'orientació cap a una ferma revisió moral dels dos darrers llibres. Així, Metge permet veure el nexa de Llull cap a l'humanisme» (p. 29). L'article ajuda a superar les interpretacions massa simplificadores i tòpiques que sovint trobam en manuals i en obres divulgatives i ens acara a una visió més real i complexa de l'evolució del pensament i de la literatura.

Pere Rosselló Bover

29) Colomer, «From *De arte electionis* to Social Choice Theory»

Els tres passatges en què Ramon Llull descriu sistemes d'elecció, és a dir, l'*Artificium electionis personarum* (c. 1274); el capítol 24 del *Blaquerna* (a. 1283), titulat «En qual manera Natana fo eleta a abadesa»; i el *De arte electionis* (a. 1299), estan escrits en una època en què la tria per mitjà de la votació es considerava una manera d'esbrinar el desig de Déu i de descobrir la veritat. Aquest pensament encaixava en la tradició legal romana, però provocava evidents discrepàncies i conflictes entre les parts que defensaven diverses candidatures. A partir del segle XII, l'Església va desenvolupar els sistemes d'aprovació per majoria, i a partir de 1276 s'estableix l'elecció del Papa per mitjà d'un conclave, una altra fórmula possible de votació per majoria de representants, en aquest cas de cardenals. Ramon Llull, en l'època del qual s'havien estès les pràctiques de votació per majoria, presenta en el seus textos nous (més d'un) mètodes d'elecció per evitar corrupcions i fraus, en al·lusió als sistemes de votació existents. Com fan altres autors del mateix volum, J. M. Colomer fa notar que les propostes de Ramon Llull van ser reinventades i posades en pràctica per institucions diverses a partir de la segona meitat del segle XX.

Basant-se en la seva coneguda Art, Ramon Llull desenvolupa, amb esquemes, rodes i quadres de caselles, una combinatòria que destria la candidatura més votada a partir de parells de candidatures. Colomer dedueix que la fórmula $n(n-1)/2$ revela el nombre de votacions a fer, quan n és el nombre de candidats, i el guanyador resultant és el que ha estat votat en la major part –i no necessàriament en totes– de les combinacions binàries possibles. Colomer identifica

aquest mètode amb el que va reinventar l'americà Arthur H. Copeland a mitjan segle xx. El sistema lul·lià, matisat per Nicolau de Cusa (el candidat guanyador ara era el que havia aconseguit més votacions parcials binàries), és el que també es va redescobrir durant la Revolució Francesa, per part de Jean-Charles Borda. Segons Colomer, el sistema lul·lià també es pot identificar amb el que va proposar el marquès de Condorcet a l'Assemblea Nacional de França, en el qual el guanyador és aquell que ha resultat escollit en totes les votacions fetes enfront de cada candidat. En canvi, aquest últim sistema, que podria no donar cap resultat positiu, Llull el supera a la manera del sistema Copeland. Reproduint l'exemple posat per Colomer: davant de 5 candidats (V, W, X, Y, Z), aplicant la fórmula esmentada, en què $n = 5$ i, per tant, caldrien 10 votacions binàries, en el cas que V hagi guanyat 3 vegades (contra W, X, Y), W 2 vegades (contra X, Y), X 2 vegades (contra Y, Z), Y 1 vegada (contra Z), i Z 2 vegades (contra V, W) segons l'esquema possible, en què la lletra volada indica el candidat guanyador de l'enfrontament binari:

VW ^V			
VX ^V	WX ^W		
VY ^V	WY ^W	XY ^X	
VZ ^Z	WZ ^Z	XZ ^X	ZY ^Y

Segons el sistema Condorcet no s'hauria obtingut cap guanyador, perquè cap candidat ha guanyat totes les combinatòries; en canvi, segons el sistema Copeland i de Ramon Llull, el candidat V hauria estat el guanyador, perquè ha estat elegit en la majoria de combinacions parells entre candidats, és a dir 3 vegades.

El problema apareix quan hi ha quatre o menys candidats: la combinatòria pot donar com a resultat un empat i, en conseqüència, cap guanyador per majoria; aleshores la solució de Ramon Llull seria la d'adoptar la plenitud que requereix el sistema de Condorcet. Colomer explica d'aquesta manera una certa ambigüitat que es detecta en les fonts lul·lianes que tracten sobre l'*ars eligendi*, com un ball entre sistemes de còmput de majoria alternatiu (bàsicament els anomenats actualment Condorcet i Copeland).

En el *De arte electionis*, Ramon Llull proposa un altre sistema innovador: guanya el candidat que venç cada votació contra cada candidat, i queda eliminat el candidat que ha perdut cada votació. La fórmula s'expressa amb $n-1$ i implica

una comparació binària entre candidats no exhaustiva, ja que hi hauria possibilitats no votades. Així, davant de 4 candidats (W, X, Y, Z): si guanya X en la primera possibilitat (W-X^X), W queda eliminat de ser comparat amb Y i Z, i el nombre de votacions requerides són tres. Aquest sistema, per cert, és també utilitzat actualment en algunes votacions parlamentàries d'arreu del món democràtic.

Colomer continua destacant els arguments de Ramon Llull a favor del vot secret (bàsicament, per evitar coercions) i els sistemes per evitar el frau electoral, fent públic l'escrutini; i compara els sistemes lul·lians entre si amb exemples aplicats a l'actualitat, com ara la lliga de futbol segons els sistemes d'enfrontament entre equips a Anglaterra i a Espanya.

O. de la Cruz

30) Crossley, «Ramon Llull's Contributions to Computer Science»

John Crossley ressenya la bibliografia imprescindible que es refereix a l'*Ars* lul·liana com a sistema combinatori precursor de diverses teories matemàtiques modernes (aplicades a l'estadística i la teoria de conjunts) i computacionals. En desenrotllar aquests sistemes, Crossley destaca que Ramon Llull va haver d'innovar: 1) en el llenguatge, 2) en les possibilitats de les lleis de la lògica, 3) en el còmput de combinacions, 4) en l'ús de relacions binàries i ternàries, 5) en l'ús de símbols per a les variables, 6) en la idea de substitució per a una variable i 7) en l'ús d'un esquema o màquina de combinacions.

Per explicar les raons de les seves contribucions, Crossley analitza que Ramon Llull va estar motivat durant tota la vida pel perfeccionament del seu sistema combinatori (*Ars*); però, primàriament, perquè la perfecció de la seva lògica havia de servir per a la conversió dels infidels (i, en aquest sentit, l'*ars* s'ha d'acceptar com un mitjà, no com un fi). L'article recorda que el sistema lul·lià es basa formalment en l'ús de lletres per a conceptes bàsics sobre els quals cal aplicar la lògica, i en la construcció de figures que permeten combinar sistemàticament aquests conceptes-lletra per arribar a conclusions lògiques. Crossley subratlla la complicació del sistema lul·lià precisament per la polivalència o polisèmia que pot adquirir cada lletra (p. ex: B pot significar 'bonat', 'diferència', la fórmula interrogativa 'Si...?', 'Déu', 'justícia' i 'avarícia'). Crossley continua descrivint les figures de la seva *Ars*, i ens demostra que la sintaxi amb què es formulen les preguntes o els axiomes sobre els conceptes combinats pot arribar a posar en crisi el sistema lògic.

O. de la Cruz

- 32) Domínguez, «Die Zehn Gebote (*Liber contemplationis*, Kapitel 255-264): keine Kodifizierung der Moral, sondern Verpflichtung zur Erkenntnis der Wirklichkeit»

Aquesta contribució a les Actes del Congrés dedicat al *Llibre de contemplació* es pot llegir com una introducció general a tot el volum, ja que el fonament de la interpretació lul·liana dels manaments és el mateix que domina tota la interpretació de la realitat desplegada al llibre. Així ho explicita Domínguez, qui comença l'article amb un repàs històric a la consideració teològica dels manaments des de Sant Agustí. Aquesta contextualització històrica és important per entendre la novetat de la proposta de Llull, qui fa un tractament original que ultrapassa la mera consideració del decàleg com a «lleï natural» inscrita en l'home. Aquest tractament es basa, com tot el llibre, en la doble consideració de la natura sensual i intel·lectual de la creació, i en la consideració d'aquesta com a espill en el qual es reflecteixen les qualitats del creador. També els manaments tenen una natura sensual i una d'intel·lectual. L'home està obligat a interpretar els signes de la creació; si ho fa correctament, podrà obeir la llei amagada sota la lletra dels deu manaments.

D'aquesta manera, l'exegesi bíblica és substituïda per una contemplació racional de les relacions entre el món sensual i l'intel·lectual i, com a resultat, la lectura intel·lectual del primer manament obliga l'home a adorar la trinitat, encara que en la lletra, segons és enunciada per Moisès, no s'hi faci referència. Per a Llull, el manament intel·lectual, superior al sensual de la lletra, està inscrit en la creació, de manera que obliga l'home a percebre intel·lectualment que la unitat i la trinitat inscrites en les coses signifiquen unitat i trinitat en el creador.

Com remarca l'autor de l'estudi, aquesta interpretació dels manaments s'inscriu en el refús lul·lià a les autoritats i a l'Escriptura com a mitjans eficaços en la disputa interconfessional. És la recta comprensió del món, i no de les autoritats, el que possibilita, per a Llull, una fe correcta. Però el més interessant és la conseqüència que se n'extreu al final de l'article, i que és fonamental per a entendre tot el projecte lul·lià: Llull reclama una reflexió personal en la qual l'individu, lliurement, mogut només per l'amor a la Veritat, fonament la moral en la interpretació racional de la realitat, i no en la fe rebuda en l'estret marc de la societat en què ha estat educat. Aquesta és l'essència del projecte lul·lià que Domínguez ens ha sabut mostrar en aquest estudi.

J. E. Rubio

33) Dougherty, *Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas*

El capítol que M. V. Dougherty dedica a Llull analitza els dilemes morals que aquest planteja a la *Vita coetanea*, a saber: convertir-se o no (la crida divina vs. la seva condició de pecador indigne); matar el seu esclau àrab, que l'havia amenaçat, o no (caritat vs. la integritat de la seva vida); la crisi de Gènova (salvació de l'Art vs. salvació de la seva ànima); i el viatge a Tunis el 1293 (continuar la missió vs. fugir per protegir-se). Com mostra l'autor, es tracta de dilemes morals que es descriuen amb la terminologia tradicional (*conscientia*, *perplexitas*, etc.), però que Llull resol d'una manera prou diferent de la dels seus contemporanis. Així, la solució d'aquestes contradiccions no es busca en el recurs a la llei natural, sinó a través de la pregària i de la intervenció divina.

Es tracta d'un treball estimulante, amb una gran capacitat analítica, si bé pateix una fixació exclusiva en la *Vita coetanea*. Per al tema tractat, hagués valgut la pena tenir en compte l'interès constant de Llull en les anomenades contradiccions aparents. Car, tot i que aquestes se centren en problemes d'ordre teòric, a vegades també toquen les contradiccions deòntiques, com ara al *Compendium logicae Algazelis*: «Aliquis dicit: Inhibitum est bibere vinum. Alter vero negat illud. Quilibet tamen verum dicit...» (ed. Lohr, p. 98). A diferència dels casos estudiats en el llibre que ressenyem, en aquest exemple Llull proposa una solució epistemològica.

A. Fidora

34) Dreyer, «Raimundus Lullus, "Quid sit contemplatio?"»

Un dels objectius de la realització del congrés a les actes del qual pertany aquest estudi era relacionar els temes del *Llibre de contemplació* amb el context filosòfic i teològic del moment. Per això la major part dels convidats a les ponències no són estrictament experts lul·lians, però sí que ho són en els temes en qüestió. En aquest cas, la contribució de la professora Dreyer tracta sobre el concepte central de tota l'obra: «contemplació», i ho fa posant-lo en relació amb el que significava aquest concepte per als teòlegs contemporanis de Llull.

La primera part de l'article està, doncs, dedicada als significats del terme en la tradició escolàstica del segle XIII, amb una atenció especial a la interpretació que de la *theoria* aristotèlica fa Sant Tomàs d'Aquino. A diferència de l'Aquinat, Ramon Llull no concep la contemplació com una activitat purament intel·lectual i separada de l'activitat moral de l'home. A partir d'un exhaustiu

anàlisi de les formes d'oració sensual i intel·lectual desenvolupades per Llull en la darrera distinció del *Llibre de contemplació*, Dreyer conclou que Llull concep la contemplació com una acció integradora que ha d'abastar tota la vida humana. Una conseqüència derivada d'aquesta concepció integradora de la contemplació és la superació de la dicotomia «vida activa» vs. «vida contemplativa», ja que totes dues resten subsumides en la mateixa contemplació. Seria interessant resseguir aquesta idea per veure fins a quin punt es pot replantejar la imatge d'un Llull contemplatiu que es veu abocat a contrariar a la vida activa; però això implicaria anar més enllà del *Llibre de contemplació* i rellegir, a la llum de la distinció 40, altres obres posteriors que fan referència a eixa dicotomia, com ara el *Blaquerna*.

J. E. Rubio.

38) Fidora, «“Deffensió de raó es conservar o retre a cascú ço qui es seu.” Zu Ramon Llulls Auslegung der ulpianischen Gerechtigkeitsformel»

Después de indicar el interés de Ramon Llull por cuestiones de teoría jurídica y enumerar sus escritos dedicados a temas jurídicos apunta el autor el carácter original de la metodología luliana frente a la ciencia del derecho y su peculiar recepción de las tradiciones jurídicas de su entorno. Entre las diversas originales percepciones e interpretaciones lulianas escoge el autor como ejemplo el concepto de justicia, común al Derecho romano, recogido en el aforismo o formulación clásica atribuida a Ulpiano (en el primer libro *Regularum*): «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi». Este aforismo definitorio de la justicia como constante y perpetua intención de dar a cada uno lo suyo es recogido por Llull en varias obras, pero añadiéndole o, si se quiere, enriqueciéndolo o modificándolo con dos pasos preliminares y complementarios: «Ius est actus iustitiae, ut sit pax» y «Actus iustitiae est defensio rationis». Llull añade, en primer lugar, al concepto de justicia la definición viejotestamentaria («opus iustitiae pax», Isaías 32,17) que concuerda obviamente con el ideario ético y político luliano. El segundo elemento («ius defensio rationis»), también íntimamente ligado al intelectualismo luliano, puede tener su origen en la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*. Esta inclusión del concepto de paz y razón en el concepto de derecho no es casual y se integra perfectamente en la dimensión volitiva y racional de todo el sistema luliano, indicando, además, como Llull cree que la concisa fórmula de Ulpiano es deficiente sin una explicación (unión) más coherente con la voluntad e intelecto humanos.

F. Domínguez

39) Fidora, «Die drei Seelenkräfte: *memoria*, *intellectus* und *voluntas*»

Llull expone su doctrina de las tres potencias del alma –*memoria*, *intellectus* y *voluntas*– en los últimos capítulos de la 28.^a distinción del *Liber contemplationis*. El presente artículo comienza con una breve descripción de las diferentes partes de la distinción en cuestión, para centrarse luego en las funciones que Llull atribuye a la tres potencias del alma racional y en las relaciones entre ellas. Dos aspectos merecen la atención del autor: el papel particular ejercido por la *memoria* y la importancia de los términos *sensualitas* y *intellectualitas*. Estos últimos resultan ser conceptos claves para la comprensión de la gnoseología lulliana, que, como bien explica Fidora, difiere de manera significativa de los modelos epistemológicos clásicos, ya que se trata de un «modelo de cognición análoga» (p. 223): el proceso de cognición de las *intellectualitates* funciona de manera análoga al proceso de cognición de las *sensualitates*.

Isabel Müller

40) Fidora, «From “Manifying” to “Pegasizing”. Ramon Llull theory of definition between arabic and modern logic»

42) Fidora, «The Art of Definition: A Note on Ramon Llull and Charles S. Peirce»

El primer article es proposa d'examinar la teoria lul·liana de la definició des d'una perspectiva històrica. En la primera part, s'analitzen les seves possibles arrels antigues i medievals, mentre que en la segona s'indiquen possibles semblances amb alguns plantejaments de la lògica i la filosofia contemporànies. La principal aportació es troba en la primera part, en què l'autor planteja la tesi que les xocants definicions lul·lianes pels actes propis, necessaris i coessencials són el resultat d'una revisió i d'una reinterpretació de la noció de descripció o definició descriptiva (segons els accidents i les propietats) que Aristòtil tracta als *Analytica posteriora* II, 5, 91b 39 - 92a 1 i que la lògica àrab repensa sota la denominació de *rasm*. Aquesta tesi, al meu entendre encertada, posa un cop més de manifest la singular manera d'actuar que Llull tenia en relació a la tradició filosòfica i la seva habilitat a l'hora de reciclar, en benefici de la seva Art i fent ús de la doctrina dels correlatius, les anàlisis que aquesta tradició realitza de les limitacions de determinades maneres de procedir en l'argumentació. L'article, però, passa per alt el context en què Aristòtil, en el passatge abans esmentat, parla de les definicions descriptives, que és el de la crítica del mètode platònic de la divisió en relació amb el coneixement de l'essència i com a mètode argumentatiu. Aquest context és el que explica la història del tractament del tema de

la descripció en l'antiguitat i l'edat mitjana i, en última instància, el que dona raó de la significació de les noves definicions descriptives lul·lianes, que es presenten implícitament com a descripcions que superen les mancances de les tractades per Aristòtil i per la tradició que el segueix. En la segona part, l'autor apunta alguns més o menys vistosos paral·lelismes entre les noves definicions lul·lianes i les reflexions sobre la definició realitzades per alguns filòsofs contemporanis com Peirce, Russell i Quine.

El segon dels articles s'ocupa, amb més detall, del paral·lelisme entre les noves definicions lul·lianes i les reflexions sobre la definició de Charles S. Peirce. L'autor se centra, en concret, en les semblances entre les definicions genuïnament lul·lianes i el tractament de determinats problemes immediatament o mediatament relacionables amb la definició que es troba en els escrits de Peirce a partir de la dècada dels setanta del segle XIX, moment en què el filòsof va portar a terme una revisió radical dels seus punts de vista anteriors sobre la qüestió. El fet que a la biblioteca personal de Peirce es trobés l'antologia lul·liana de Zetzner i que en alguna ocasió hagués parlat de Ramon descrivint-lo com un lògic excel·lent en agudesa és el pretext amb què es justifica un viatge filosòfic que, a l'entendre del ressenyador, resulta poc fructífer, potser perquè el focus amb què s'il·luminen les aparents semblances superficials deixa les importants diferències de fons en aquella foscor nocturna en què tots els gats acaben sent negres. A tall d'exemple, es podria citar el paral·lelisme que s'estableix entre la definició descriptiva lul·liana *per agentiam* i les consideracions de Peirce sobre les arrels de les distincions reals del pensament a «How to Make Our Ideas Clear?», en un establiment que resultaria menys persuasiu si l'autor clarifiqués que, segons Peirce, la idea que ens fem de quelcom és la idea no dels seus efectes en general, com es diu reiteradament, sinó en concret la dels seus efectes sensibles. La insistència de Peirce en el caràcter fonamental de les percepcions sensibles en relació a les distincions reals del pensament i com a estímuls de l'acció desapareix del tractament que es fa del paral·lelisme en l'article i aquesta desaparició és la que permet, juntament amb d'altres, apropar al màxim les «definicions dinàmiques» que es troben en el centre del sistema de Peirce amb les posades en circulació per Llull.

Josep Maria Ruiz Simon

41) Fidora, «Ramon Llull y la justificación medieval de un “error judicial”»

Aquesta contribució aclareix i situa en el context de la història del dret una solució jurídica lul·liana present a les qüestions de l'*Arbre de ciència* (ORL,

XIII, 278 i ROL, XXVI, 1120). El cas és el següent: un jutge sap que un home n'ha mort un altre però els testimonis n'acusen un tercer. Per què el jutge condemna l'acusat d'acord amb els testimonis i no l'autèntic culpable? Cal avançar que, segons l'ordenament jurídic actual, un jutge que es trobés en una situació com aquesta, és a dir, disposar d'una informació obtinguda personalment que contradiu la dels testimonis, té l'opció d'al·legar interès privat en la causa. Això li permet delegar el judici a un altre tribunal i de presentar-se ell mateix com a testimoni. El primer que cal tenir en compte per comprendre la solució que Llull dóna al que modernament seria un «error judicial», és que, segons la jurisprudència dels segles XII i XIII, el jutge no podia eludir la causa i, per tant, tenia l'obligació de condemnar la persona acusada públicament pels testimonis. Això és el que es desprèn d'un principi jurídic formulat en la sentència «Iudex secundum allegata, non secundum conscientiam iudicat». Els tractadistes dels segles XII i XIII comenten aquesta sentència i Fidora els ressegueix a través de les aportacions de K.W. Nörr i D. Maffei citades a la nota 11 de la p. 124. El debat gira entorn del «non secundum conscientiam», que es relaciona amb el coneixement privat del jutge, contraposat al saber públic o general. Alguns comentaristes del XIII, com ara Jacques de Revigny o sant Tomàs a la *Summa Theologiae* (*Secunda Secundae*, a. 6, q. 64 i a. 2, q. 67), s'adonen de la contradicció implícita en el «non secundum conscientiam» i busquen solucions matisades, però mai no proposen d'obviar-la. Fidora amplia l'anàlisi fins a tomistes del XVI, com ara E. Weböczy i Francisco de Vitoria.

El punt central del treball consisteix a explicar per què Llull resol el cas de la condemna de l'innocent acusat pels testimonis dient que el jutge s'ha de refiar més de les orelles que no pas de la vista (ORL, XIII, 278 i ROL, XXVI, 1120). És tracta d'una típica formulació original lul·liana d'un problema general de la cultura escolàstica, en aquest cas jurídica. El que els professionals del dret debatten en el terreny de l'oposició entre l'esfera pública, que és la pròpia de llei, i la privada, que n'està al marge, Llull ho redirigeix cap a l'àmbit ontològic, introduint un discurs sobre el que Fidora anomena la «metafísica dels sentits». Llull defensa la preeminència de l'oïda sobre la vista: les coses immortals no són visibles i els ulls poden enganyar, en canvi és a través de l'oïda que l'home té accés a coneixements transcendents. En el sistema lul·lià el fonament d'una resolució judicial resideix en les característiques epistemològiques del coneixement. Petites aportacions com la que acabem de resumir contribueixen de manera decisiva a penetrar capil·larment en el pensament de Llull i mostren en quin sentit estava vinculat a l'entramat conceptual del món coetani.

L. Badia

46) Gayà, «La versión latina del *Liber contemplationis*. Notas introductorias»

La relació entre les versions llatines i catalanes de les obres de Ramon Llull és un dels aspectes que interessa la crítica dels darrers anys, ja que, més enllà de la qüestió purament lingüística de la relació entre l'ús del vulgar i el llatí, afecta la comprensió de la manera de treballar de Llull. Pel que fa al *Llibre de contemplació*, Jordi Gayà, editor de la versió llatina, ens ofereix unes reflexions interessants nascudes de la comparació d'aquesta amb la versió catalana. En primer lloc, es constata que el text llatí tendeix a resumir l'original, difumina les referències autobiogràfiques, precisa millor els conceptes o les doctrines, és prou correcte en la sintaxi i en el vocabulari i recorre sovint a l'hipèrbaton. A partir d'ací, l'estudi comparatiu detallat d'alguns canvis significatius en textos escollits d'ambdues versions porta al plantejament d'unes qüestions importants per a entendre les circumstàncies de la redacció de l'obra.

La hipòtesi que Gayà defensa, amb arguments convincent, és que la versió llatina és contemporània a la redacció del *Llibre del gentil i dels tres savis*. La desaparició, en la traducció llatina, de les referències al *Llibre de demandes e de qüestions* esmentat en la versió catalana fa pensar que Llull estava treballant en el text del *Gentil*, el qual suplantaria l'anterior, que no seria més que una espècie de primera versió del llibre que ens ha arribat finalment. Per altra banda, el text llatí mostra un canvi important en la consideració lul·liana envers la seua obra i, especialment, envers el receptor: les diferències respecte de la versió catalana manifesten un progressiu interès lul·lià per obrir el text al món acadèmic, per adreçar-lo a un cercle més ample i exigent. En eixe sentit, renuncia a bona part del to intimista que es troba en la versió original.

En definitiva, aquest estudi, que en poc d'espai ofereix una informació importantíssima, ens corrobora el que, a partir d'altres obres posteriors, ja sospitàvem: que Llull, més que no pas traduccions, fa versions de les seues obres.

J. E. Rubio

47) Gayà, «Ramon Llull, inspiració per al diàleg interreligiós»

L'aportació de Gayà s'inscriu en el marc de la inauguració del curs acadèmic de l'ISCREB de Barcelona, institució que justament enguany ha posat en marxa un màster en Diàleg Interreligiós, Ecumènic i Cultural. En aquest sentit, l'autor considera que la proposta de Llull en aquest àmbit pot servir d'inspiració per al

diàleg interreligiós en l'actualitat. Tot i així, la intervenció de Gayà no sembla que tingui per objectiu primordial detectar els principis generals que regeixen el diàleg interreligiós en l'obra de Llull per poder adaptar-los al context actual, com en el cas d'altres autors que s'han aproximat recentment al tema, sinó que més aviat es proposa descriure'n les línies mestres i revelar-ne les bases antropològiques i teològiques. Tot i que d'entrada és possible que Gayà exageri un pèl la centralitat d'aquesta faceta en l'interès que desperta Llull en l'actualitat («crec que podem afirmar que actualment la figura de Ramon Llull és reconeguda més que res com a model i pioner del diàleg interreligiós i/o intercultural», p. 12), l'anàlisi sistemàtica que n'ofereix és significativa i en general força equilibrada. En la introducció, el teòleg mallorquí enumera els diferents aspectes implicats en l'estudi de l'actitud de Llull en aquest camp, remarca la necessitat de desenvolupar una concepció evolutiva de l'obra del beat, atès que s'hi detecten diferents sensibilitats en relació amb els infidels, i recorda que també en aquest àmbit és imprescindible tenir un bon coneixement de l'Art. Després de fer referència a un parell de treballs de Domínguez i Fidora, Gayà considera que hi ha consens a utilitzar l'etiqueta «filosofia de les religions» per caracteritzar el pensament de Llull sobre el diàleg interreligiós. En el cos de l'article, s'exposa de manera sintètica els tres punts essencials que inclou aquesta «filosofia de les religions» lul·liana: una antropologia universalista, una filosofia de la història i una concentració teològica. En cada una d'aquestes seccions, Gayà contextualitza les idees de Llull i les compara amb les d'altres autors per valorar adequadament la seva originalitat. En primer lloc, l'antropologia universalista es fonamenta, d'una banda, en la importància de la dimensió volitiva de l'home i, de l'altra, en la capacitat de conèixer: Déu ha donat a l'home el do del coneixement, i per tant, la natura de la realitat (i de Déu) és universalment cognoscible. Per a Llull, que sigui cognoscible vol dir que també és demostrable. Pel que fa al segon punt, Llull justifica l'ús d'un sistema argumentatiu de conversió mitjançant la distinció de les etapes històriques que han marcat l'accés de l'home a la veritat. Si en l'època dels profetes i dels apòstols, els homes es podien conformar amb profecies de fets futurs i miracles, respectivament, en l'etapa vigent necessiten arguments de caire racional per convertir-se. És per això que el savi és la figura senyera d'aquesta època. En darrer lloc, Llull concentra la seva exposició teològica en la definició de Déu i les seves dignitats, d'una banda, i en l'aclariment dels misteris de la Trinitat i l'Encarnació, de l'altra. Gayà assenyala que, encara que la doctrina de les dignitats estableixi una base comuna per a la disputa interreligiosa, amaga al mateix temps un pou de discrepàncies importants amb les altres confessions, i d'aquí que l'Art es construeixi com una eina per a discutir la natura de les dignitats. La doctrina de les dignitats és, per tant, el principi sistemàtic a par-

tir del qual Llull organitza la seva teologia. Segons Gayà, és en aquest punt on rau l'originalitat del beat, atès que, d'altra banda, Llull sistematitza la seva exposició a partir dels articles de la fe, una estratègia que s'ha de relacionar amb l'interès creixent de l'Església per la formació dels laics i que autors com Ramon Martí ja havien utilitzat en les seves obres apologetiques.

Francesc Tous

48) Germann, «Die "inneren Sinne" im *Liber contemplationis*»

La doctrina de los sentidos internos ocupa un lugar importante en el *Liber contemplationis*, como ya se puede deducir de su posición en el centro de la obra. El presente artículo trata de situar el concepto lulliano de los sentidos internos en el contexto filosófico-teológico de su tiempo, a saber: la filosofía arabigo-peripatética y la patrística latina. Por medio de dos ejemplos, la *cons-cientia* y la *subtilitas*, se demuestra que Llull combina elementos de ambas tradiciones. Este eclecticismo en Llull no es nada sorprendente. De mayor interés es el segundo resultado del estudio: para Llull, la función primordial de los sentidos internos reside en la contemplación de Dios (correspondiendo así con la intención del *Liber contemplationis*).

Isabel Müller

51) Hoenen, «"Sensualment sentim e entellectualment entenem". Glaubensbe-gründung im *Llibre de contemplació en Déu* (Kap. 238-254) des Raimundus Lullus"»

Maarten Hoenen analitza la demostració dels articles de fe al *Llibre de contemplació de Déu*, caps. 238-254. Si les obres de Llull presenten dificultats pel seu lèxic, si la seva forma i les seves fonts es resisteixen a ser classificades entre les obres contemporànies, s'esdevé el mateix amb el seu contingut i, especialment, amb el seu concepte de demostració.

Segons Hoenen, Llull deixa de banda la teoria escolàstica de l'argumentació, com ara els procediments demostratius *quia* i *propter quid*. En canvi, desenvolupa unes «raons necessàries», que els seus col·legues de París anomenarien *persuasions* (no *demonstracions*), i que incideixen en el caràcter «intel·lectiu» i no sensual de la fe. D'aquesta manera, Llull retornaria a les estratègies argumentatives d'Anselm de Canterbury per provar la fe, perquè l'epistemologia aristotèlica no li permetia fer-ho.

No vull entrar aquí en el debat actual sobre la (im)possibilitat de contextualitzar Llull en el discurs escolàstic; només diré que, si bé és cert que Llull s'apartava del pensament predominant de la seva època, s'ha de reconèixer, tanmateix, que ho feia de manera conscient. La teoria de les demostracions *in divinis* n'és un bon exemple: com es veu en obres posteriors, Llull estava familiaritzat amb els procediments demostratius del seu temps i sabia que als ulls dels teòlegs professionals les seves raons necessàries podien semblar meres «persuasions» (cf., per exemple, la *Disputa entre la fe i l'enteniment*, TOLRL 3, § 32). Amb tot, no confiava en l'eficàcia de la *demonstratio quia i propter quid*, i fou per això que va concebre una tercera via, la *demonstratio per aequiparantiam*.

Per tant, encara que el pensament de Llull pot resultar «obsolet» (*veraltet*), això no vol pas dir que es desenvolupés totalment al marge de les teories del seu temps. De fet, com remarca Hoenen, el refús de l'epistemologia aristotèlica no és tan anacrònic com sembla: hi havia altres pensadors, com ara Bonaventura i Pere d'Ailly, que compartien aquesta reacció.

A. Fidora

55) Mayer, «Ein Gott und viele Eigenschaften - zur Konstruktion von Lulls Gottesbild im *Liber contemplationis*»

Annemarie Mayer classifica els atributs divins que Llull presenta als capítols 4-102 del *Llibre de contemplació en Déu* segons dues categories: els atributs *quoad Deum* (com ara *infinitas*, *aeternitas*, etc.) i els atributs *quoad nos* (com ara *dominium*, *iustitia*, etc.). Segons mostra l'autora, la relació entre ambdues llistes s'estableix a través del que es podria anomenar «atributs divins referencials» (com ara la *voluntas*). Així doncs, Llull introdueix els atributs *quoad nos* amb l'ajuda dels atributs referencials tot fonamentant-los en els atributs *quoad Deum*.

Un cop desenvolupada aquesta interessant distinció, A. Mayer esbossa el problema general dels atributs divins en la teologia medieval. D'aquesta manera, explica com la pluralitat dels atributs divins corre el perill, o bé de dissoldre la unitat i simplicitat divines (si els atributs es conceben com a realment diferents), o d'anul·lar el nostre coneixement real de Déu (si es consideren meres distincions racionals). Davant d'aquesta dificultat, Mayer reconstrueix els criteris implícits en Llull que fan que un atribut diví es pugui considerar un atribut diví, és a dir, proposa una mena de criteriologia de les dignitats. En aquesta reconstrucció, l'autora identifica com a punts característics de la proposta lul·liana la convertibilitat i la compossibilitat dels atributs divins, com també la seva activitat específica –uns elements que podrien servir per a esquivar l'es-

mentada dificultat en la construcció dels atributs divins davant de la unitat i transcendència absoluta de Déu. Car, si d'una banda els atributs divins són convertibles l'un en l'altre i amb l'essència divina, la unitat absoluta de Déu queda garantida; d'altra banda, en canvi, en poder distingir legítimament l'activitat específica de cada atribut, hom pot referir-s'hi de manera diferenciada per parlar significativament de Déu.

En resum, es tracta d'un article molt suggestiu, amb el qual l'autora enriqueix substancialment les perspectives obertes pel seu estudi *Drei Religionen - Ein Gott...* (ressenyat a SL 48), que se centrava en la doctrina dels atributs del *Llibre del gentil i dels tres savis*.

A. Fidora

57) Musco, «Il cap. 366 del *Liber contemplationis: la Contemplatio in Deum tra hymnus e kyklos*»

Alessandro Musco presenta algunes reflexions sobre el capítol 366 del *Llibre de contemplació en Déu* —el capítol que conclou l'obra lul·liana i que correspon a l'últim dia de l'any bixest. Aquest capítol s'ocupa de quatre qüestions: de la bondat del llibre, de com s'ha d'ensenyar i d'aprendre el llibre, de com es contempla en aquest llibre i de com cal donar gràcies per aquest llibre.

Musco, que repassa aquests quatre temes, constata que més que una conclusió de l'obra representen una invitació a començar-ne de nou la lectura. És en aquest sentit que parla del *kyklos* místic de la contemplació. Certament, la intenció de Llull no era altra que aquesta. Amb tot, el fet de donar les pautes per a la lectura del llibre al final i no al principi, com remarca Musco, és un tret comú de moltes obres de Llull, i no tan sols de les contemplatives: algunes versions de l'Art, per exemple, s'estructuren precisament d'aquesta manera.

Al mateix temps, Musco matisa la interpretació del *Llibre de contemplació* en clau mística, en el sentit que aquest no representaria un exemple tradicional de literatura mística, sinó que caldria interpretar-lo com a «himne poètic a l'ésser».

A. Fidora

58) Muzzi, «Incontrarsi per aiutarsi con fede e ragione nella scoperta della verità. La via di Raimondo Lullo»

All'interno del volume dedicato al XXV anniversario dell'incontro dei rappresentanti delle religioni mondiali ad Assisi, Sara Muzzi presenta il sistema

missionario lulliano come esempio della fattualità del dialogo interreligioso. Dopo aver presentato le basi del pensiero lulliano, l'autrice si concentra sull'e-semplificazione reale/realista del dialogo fra le tre religioni monoteiste del *Libro del Gentile e dei tre savi*, di recente tradotto in italiano, e nell'esperimento di Miramar. Nelle conclusioni, che sottolineano l'importanza del pensiero del beato maiorchino per la storia del dialogo interreligioso, viene anche ricordata la propaganda antilulliana iniziata da Eimeric e confutata di recente da Perarnau.

Simone Sari

61) Muzzi, «Raimondo Lullo: il tema della concezione di Maria»

Partendo dal problema che l'affermazione della concezione senza peccato di Maria ha creato all'interno della Chiesa in generale e per il Lullismo in particolare fino alla proclamazione del dogma nel 1854, l'autrice espone principalmente le idee di Perarnau come chiave di lettura dell'affermazione dell'Immacolata concezione all'interno degli scritti lulliani. Sono inoltre presentate le divergenze col pensiero di Duns Scoto per mostrare l'originalità del pensiero lulliano concludendo, con Perarnau, che nel pensiero di Llull Maria ha un ruolo fondamentale nella ri-creazione del mondo, ruolo che non le sarebbe consono se non fosse stata resa immune dal peccato originale. Per dimostrare come la mariologia lulliana sia ancora una fonte di studio importante viene citato il discorso di presentazione della tesi di S. Sari al Centro Italiano di Lullismo in Roma nel 2008.

Simone Sari

62) Perarnau, «Beguins de Vilafranca del Penedès davant el tribunal d'inquisició (1345-1346). De captaires a bankers?»

Perarnau publica, trenta anys després d'haver-la presentat, la seva tesi de llicenciatura sobre el procés inquisitorial que va tenir lloc a Vilafranca del Penedès entre 1345 i 1346 contra el grup de beguins que hi residia. D'aquest treball, el mateix autor havia publicat parcialment algunes dades i alguns documents però no el conjunt del procés conservat a l'Arxiu Diocesà de Barcelona (dotze títols), que és el que ara veu la llum, acompanyat d'una col·lecció de documents complementaris, provinents de fonts molt diverses, que s'hi relacionen. Tot plegat, una aportació de primer ordre a la història del moviment peni-

tencial a la Catalunya medieval, que s'afegeix a la que ofereix Josep Baucells sobre el moviment beguí a la diòcesi de Barcelona a la primera meitat del segle XIV, al volum II del seu monumental *Vivir en la Edad Media: Barcelona y su entorno en los siglos XIII y XIV (1200-1344)* (Barcelona: CSIC, 2004-2007). Interessa remarcar que un dels beguins, Jaume Sunyer, tenia «unum libellum fratris Raymundi Lull» (p. 30) indeterminable. Perarnau tanca el treball amb unes pàgines de consideracions interpretatives, plenes d'hipòtesis tan suggerents com difícils de demostrar. Es troba a faltar un capítol de síntesi, que doni una visió de conjunt tant del problema inquisitorial plantejat com de les dades adquirides sobre la comunitat.

A. Soler

63) Petit, «Les arrels de la filosofia lul·liana del llenguatge»

Petit va a buscar les arrels mencionades al títol en el lloc on tots els lul·listes les van a cercar, siguin de la mena que siguin: al *Llibre de contemplació*. Tot i així, lluny d'oferir una aproximació sistemàtica al tema, l'autor es limita a citar una sèrie de fragments del capítol 155, a destacar la relació jeràrquica que mantenen l'enteniment i la paraula, i la possible relació de contrarietat que es pot establir entre els dos nivells, i a espigolar alguns passatges més del *Llibre de contemplació* on Llull fa alguna referència a la natura sensual del llenguatge (cap. 41, 42, 78 i 125). Petit considera que Llull esbossa ja en aquesta obra l'existència de l'afat, i en la tercera part de l'article fa un resum dels aspectes que considera més remarcables de *Lo sisén seny, lo qual apelam affatus*. Malgrat això, el que interessa més a l'autor és lligar la teoria lul·liana del llenguatge i de la significació amb la seva proposta epistemològica, que segons Petit neix d'una reacció davant el «desdoblament de la raó tòpica i la demostrativa científica» generada per la recepció d'Aristòtil, la qual s'observa en els pensadors dominicans, començant per Tomàs d'Aquino. La conclusió de tot plegat és que la voluntat de Llull de trobar un equilibri entre el «llenguatge tòpic» i el «científic» el converteix directament en «precursor de la filosofia del llenguatge» (al final de l'article hi ha una «Bibliografia moderna que il·lustra la novetat lul·liana»: Gadamer, Habermas i Andreu Marquès); d'altra banda, Petit defensa Llull dels que l'acusen de ser un racionalista extrem perquè la raó lul·liana «té en compte allò que sentim i vivim» i és «una raó comunicativa oberta a la totalitat de la realitat i no simplement a la raó pràctica».

Francesc Tous

64) Pistolesi, «Percorsi della traduzione nel Medioevo (secc. XII-XIV)»

La storia della traduzione e della prassi traduttiva è uno degli argomenti più problematici, mutevoli e spinosi che si possa presentare agli studiosi del Medioevo. Pistolesi pone fin da subito dei limiti al suo ambito di studi, indicando come *fil rouge* che percorre la sua analisi l'uso e l'abuso della distinzione geronimiana tra traduzione *ad sensum* e *ad verbum*, brevemente illustrata al punto 2 dell'articolo. Si inizia questo viaggio dalla produzione mediolatina, prendendo in esame le traduzioni delle opere filosofiche e prendendo come punto di vista quello di Bacone, che accusava i traduttori di essere troppo letterali e di non essere capaci di rendere chiaro il significato del testo di partenza. Ma è proprio questa letteralità che permette agli studiosi di capire la direzione di queste traduzioni e di chiarire le attribuzioni incerte.

Se si trova una certa unità di procedimenti nelle traduzioni latine, diversa è invece la direzione dei volgarizzamenti. Il nuovo pubblico laico desidera, più che abbisogna, accedere ai testi della cultura nel proprio volgare, e anche qui i traduttori invocano la distinzione di san Girolamo, invocando un'aderenza al testo di partenza che nella maggior parte dei casi corrisponde al rispetto del senso, più che alla parola. Le traduzioni in volgare avranno una enorme diffusione, al punto da diventare *topos* compositivo per opere originali, scritte nel volgare che più poteva piacere al pubblico. Con l'esperienza delle traduzioni in volgare si crea la necessità di riflettere non solo sulla lingua di partenza, ma anche su quella d'arrivo e sul confronto tra le strutture e il lessico delle due lingue. Si fa strada così ai rifacimenti, che superano la semplice traduzione per produrre un testo nuovo.

Il superamento della dipendenza del volgare italiano dalla produzione latina e francese si ha con la riflessione dantesca del *Convivio*, dove è bene espresso il concetto di intraducibilità, che non è applicabile esclusivamente alla poesia, ma a tutta quella produzione «per legame musaico armonizzata». Com'è ben noto la letteratura italiana inizia con la «traduzione» da parte dei poeti siciliani di poemi provenzali, ma questa operazione è in realtà una trasformazione radicale della metrica originale. Si viene così a creare un'opera nuova, un rifacimento, a cui Dante può quindi dare valore fondativo per la letteratura peninsulare.

Come esempio riassuntivo di tutte le posizioni presentate nell'articolo, Pistolesi espone le traduzioni delle opere di Llull. Per il beato, la traduzione ha in effetti un ruolo fondamentale per la diffusione dell'Arte. L'originalità di questa produzione viene subito messa in evidenza dall'autrice: Llull partecipa a queste traduzioni in maniera attiva, al punto che si può parlare di autotraduzioni. Le direzioni traduttive sono inoltre diverse: oltre alla maggioranza di traduzioni

catalano-latino, abbiamo anche delle traduzioni orizzontali tra volgari romanzi, dalle cui copie di lavoro si sta riuscendo a delineare il metodo di lavoro peculiare dello *scriptorium* lulliano. Anche in Llull troviamo degli accenni alla distinzione geronimiana dove la preferenza viene data al *sen* più che alla *letra*. Llull sa che per la diffusione della sua opera le versioni in altre lingue devono essere comprensibili al pubblico d'arrivo e, come ricorda Pistolesi, molte traduzioni latine aggiungono o tolgono parti dell'originale per renderlo più adatto ai fruitori del testo. L'originalità delle traduzioni lulliane è proprio quella di essere sia punto di partenza che punto di arrivo, ribadendo così come l'Arte venisse presentata come autorità alternativa a tutte le scienze e mostrando ancora una volta l'originalità e l'abilità lulliana nell'autopromozione.

Nelle conclusioni, Pistolesi sottolinea come gli studi sulla traduzione manchino ancora di completezza, riprendendo l'osservazione di Folena, ancora valida, che non si ha teoria senza esperienza storica.

L'autrice è riuscita perfettamente nel suo intento di mostrare una linea di studio solida attraverso non solo l'evoluzione del pensiero ma soprattutto l'esempio pratico. La scelta degli autori è efficace e rappresenta perfettamente l'evoluzione del ruolo della traduzione in un momento delicato della storia delle lingue romanze, com'è il Medioevo. L'uso di Llull come paradigma d'arrivo non dipende solo dagli studi che l'autrice ha dedicato alle traduzioni lulliane, ma elucida chiaramente la pragmaticità delle scelte del beato per la diffusione dell'Arte, ben diversa dall'idea dantesca dell'intraducibilità sia della poesia sia della prosa letteraria. Speriamo che l'elenco di nuovi temi di studio che concludono l'articolo venga ben presto preso in considerazione e conduca a definire la pratica traduttiva medievale con studi efficaci come questo.

Simone Sari

65) Planas Ferrer, «David contra Goliath. Les lluites antilul·listes a meitat del segle XVIII»

Seguint la línia d'analitzar episodis de la història lul·lística mallorquina, Rosa Planas proposa, en aquesta ocasió, una anàlisi de les lluites entre lul·listes i marrells durant el segle XVIII, que culminaren amb l'actuació del bisbe Díaz de la Guerra. Insisteix, per tant, en un tema ben espigolat per Ferrer Flórez (2001, 2003 i 2006).

El fil conductor de la proposta és el comentari exhaustiu d'un dels documents desencadenants de la polèmica, *La verdad sin rebozo* (d'origen dominic), i de les rèpliques que es feren a aquest opuscle, especialment *El David balear*

contra el gigante de la verdad sin rebozo (de factura franciscana). Una de les idees més suggestives és que l'antilul·lisme tenia l'origen en cercles sobretot cultes i eclesiàstics.

Maribel Ripoll

- 66) Planas Rosselló i Ramis Barceló, «La enseñanza del derecho y la formación de los juristas durante la época del Estudio General Luliano (siglos XVI y XVII)»
- 69) Ramis Barceló, «En torno a la supresión del connotativo “Luliana” de la denominación històrica de la Universidad de Mallorca»

Aquests dos treballs fan referència a dues qüestions relatives a la institució universitària illenca i a algunes de les vicissituds que experimentà i, si bé aborden aspectes en principi diferents, la relació entre els uns i els altres és notòria.

Pel que fa als estudis de la matèria jurídica, al primer dels treballs citats, els dos autors els estructuren en quatre etapes, que tot seguit resumim.

La primera correspon al període inicial de l'Estudi General Lul·lià i va lligada a l'ensenyament de les doctrines lul·lianes, ja que la dotació econòmica per impartir altres estudis fou inexistent, tot i que la intenció dels jurats era la de introduir els estudis de dret i medicina. En relació amb el primer, hi hagué iniciatives molt puntuals i efímeres, que no culminaren fins que es reglamentaren els estudis de dret, amb la col·lació dels graus el 1673, mitjançant el privilegi pontifici necessari, que es va fer efectiu el 1692.

La segona etapa arriba fins a 1568. La característica més important és que els antics «iusperitos» (que passaven un examen davant dos juristes després d'haver cursat estudis de dret durant cinc anys en un Estudi General) esdevenen testimonials en relació amb els doctors i llicenciats, de formació acadèmica reglada. Es tracta de persones, sovint nissagues, que feren els estudis a fora, majoritàriament a Itàlia, cosa que els va fer receptius a la cultura humanista. Aquest contacte amb les universitats itàliques, això no obstant, desaparegué durant les últimes dècades del segle XVI, a causa de la prohibició decretada per Felip II al seus súbdits de cursar estudis a centres estrangers.

Després d'aquesta limitació –i això ens fa entrar en la tercera etapa– els estudiants feren la carrera als Estudis Generals de la Corona d'Aragó (Barcelona, Lleida, Osca, València, Gandia i Oriola), mentre que a penes n'hi hagué que freqüentaren el món castellà. Quant als centres itàlics, l'únic on hi ha encara presència mallorquina és a Pavia, en el ducat de Milà, que es trobava sota domini hispànic.

Finalment, a partir de la fundació que va fer el mercader Gabriel Riera el 1626 es dotaren tres càtedres de dret (lleis, cànons i *instituta*) que es mantingueren fins a la reforma de 1692. Cal remarcar que foren controlades per catedràtics lul·listes, circumstància que provocà vicissituds diverses en relació amb el seu funcionament.

En definitiva, la conclusió més important que es deriva d'aquesta evolució és que des de la primera etapa fins a l'última notam un augment dels juristes a l'illa que coincideix alhora amb una disminució de la seva preparació, ja que passaren de formar-se a centres estrangers de notori prestigi, sobretot als estudis generals itàlics, als molt menys prestigiosos de l'àmbit catalanoaragonès del moment.

Quant al segon treball, l'autor analitza un moment especialment controvertit en la història de la Universitat de Mallorca: la supressió el 1772 del connotatiu de «lul·liana». La decisió evidentment va generar una forta polèmica i, com és obvi, no fou gens gratuïta. Rere la circumstància hi conflueixen dos factors: d'una banda la tradicional animadversió dels dominics envers la figura de Lull i, de l'altra, l'antijesuitisme de Carles III. Després d'exposar-los per separat, podem veure la connexió que hi ha entre l'un i l'altre a l'hora d'explicar el fet, en un context en què el moviment antilul·lià es manifestà amb força fins a culminar amb el pontificat de Juan Díaz de la Guerra.

Cal remarcar que l'estudi aborda un aspecte que, tot i que no havia passat desapercebut, no havia estat estudiat convenientment. De fet, en un treball anterior del mateix autor (ressenyat en aquesta mateixa revista), hom ja va analitzar els aspectes ideològics relatius al lul·lisme subjacents a les diferents denominacions que tingué la Universitat de Mallorca al llarg del temps. I és que, com no podia ésser d'altra manera, la polèmica lul·liana també va penetrar a la Universitat i s'hi manifestà a través de les visions diferents que en tenien els qui defensaven el seu caràcter lul·lià i els qui consideraven que la doctrina lul·liana no havia de constituir la seva raó d'ésser. També les lluites pel control de les càtedres entre pro i antilul·lians en fou una altra manifestació, aspecte també estudiat pel professor Rafael Ramis.

En conclusió, ambdós treballs, a part d'altres factors que els fan interessants per a la història cultural i del dret, ens ofereixen una informació molt valuosa sobre un aspecte de notori interès en relació amb la història del lul·lisme i l'antilul·lisme: com les lluites entre els dos bàndols també s'introduïren, foren presents i marcaren el destí de la institució universitària illenca.

Gabriel Ensenyat Pujol

67) Planas Rosselló i Ramis Barceló, *La facultad de leyes y cánones de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca*

El procés d'implantació d'una universitat a Mallorca que oferís graus va seguir un llarg camí que s'inicià el 1483, quan Ferran II concedí el privilegi per obrir un Estudi general finançat amb aportacions particulars. Hagueren de passar gairebé dos-cents anys fins que no arribà, el 1673, el privilegi pontifici corresponent, de Climent X, que permeté a la institució atorgar graus, encara que no es va fer aplicable fins al 1692, ara amb el nom d'Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca. La institució va perviure fins als últims dies de 1829, en què fou suprimida. Pel que fa a l'ensenyament del Dret, la pretensió inicial de donar possibilitat als mallorquins de completar els estudis a la mateixa illa, amb la finalitat pràctica de formar els professionals que ocuparien càrrecs administratius i polítics en les seves institucions, derivà en una lenta decadència a causa de l'aïllament doctrinal, l'escassa renovació del claustre i les seves estructures, i unes dificultats econòmiques que feren incapaç la Universitat de respondre als plans de reforma successius endegats pels ministres borbònics. Aquest periple de gairebé 150 anys d'existència dels estudis de Dret a la Universitat Lul·liana és l'objecte del llibre dels professors Planas Rosselló i Ramis Barceló que ressenyem, en què culminen diversos treballs dels autors sobre l'estructura, el funcionament i el claustre dels estudis de Dret d'aquella Universitat. El llibre consta de cinc capítols dedicats als juristes mallorquins en temps de l'Estudi general lul·lià (Planas i Ramis); els plans d'estudi i els mètodes d'ensenyament de la Universitat Lul·liana (Planas); la composició del claustre i el sistema d'oposicions (Ramis); la col·lació de graus (Ramis); i el declivi i la supressió (Planas i Ramis), que es completen amb un diccionari biogràfic annex dels seus catedràtics de Dret (Planas i Ramis). Es basa en documentació arxivística i en les *Constituciones* de la mateixa Universitat (1698), en la bibliografia publicada sobre aquesta i altres institucions universitàries de l'època, així com en un testimoni coetani de gran valor com el dietari del catedràtic Joaquim Fiol (1782-1788; ed. de Palma, 1933-1935).

Malgrat algunes experiències breus d'introducció d'estudis jurídics, mentre va ser vigent l'Estudi General Lul·lià (1483-1692), els estudiants mallorquins de Dret es graduaven en altres universitats, sobretot a Itàlia, i seguien una *peregrinatio* acadèmica on no eren rars els contactes amb centres impregnats de lul·lisme. La pragmàtica de Felip II sobre la prohibició d'estudiar a l'estranger (1559), aplicada a la Corona d'Aragó el 1568, va canviar el pol d'atracció cap a les universitats catalanoaragoneses (Barcelona, Gandia, Lleida, Osca, València), més que no les castellanès, que no oferien gaire sortides professionals; era a les

Il·les on realment els juristes d'aquesta procedència es podien promocionar. Durant el segle XVII, el nombre de juristes va augmentar, i fundacions com la del mercader Gabriel Riera (1626) permeteren dotar cattedres de Dret; tot plegat, unit a la necessitat de tenir professionals en la matèria, féu pressió a favor de la consecució del privilegi de 1673 pel qual es va crear la Reial i Pontifícia Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca, que alliberava els mallorquins de les despeses del trasllat per graduar-se en Dret.

Quant als itineraris curriculars d'aquesta facultat, la nova Universitat Lul·liana oferia el batxillerat en Lleis o en Cànon en cinc anys, amb la possibilitat d'obtenir-lo *in utroque jure* amb dos anys més o un batxillerat de cinc anys. Preveient l'augment de titulats, s'establí que per exercir calia fer posteriorment una passantia amb un advocat i aprovar un examen davant de la Reial Audiència. Pel que fa als continguts, el domini del dret romà i canònic fou absolut fins a la supressió. Les classes es basaven en el mètode tradicional del dictat i l'elaboració d'apunts. Les cattedres estaven mal dotades i de vegades només es remuneraven amb les propines dels graus i les conclusions. L'absentisme, doncs, tant d'estudiants com de catedràtics, era un mal crònic i l'aprenentatge es completava amb classes particulars. Els abusos en les col·lacions de graus eren freqüents: cap al 1770, les xifres de graduats es disparen en relació amb les matrícules perquè creix el nombre d'estudiants catalans que viatjaven a Mallorca, sense tenir cap curs aprovat a la universitat d'origen, per doctorar-se de manera ràpida i barata, amb les queixes conseqüents de la Universitat de Cervera.

Els alumnes, en general, pertanyien a llinatges d'advocats i notaris, com els Serra i els Fiol, a famílies acomodades de la part forana —els graduats no solien exercir i acabaven administrant les propietats— o eren clergues destinats a fer carrera eclesiàstica. A partir de la segona meitat del XVIII, baixa l'extracció social dels matriculats i els estudis de Dret es limiten a legitimar la nova classe adinerada procedent de l'antiga menestralia.

El segle XVIII i el primer terç del següent van estar marcats pels intents infructuosos de reforma, de tendència uniformitzant per a tota la Corona espanyola, que giraren al voltant de la implantació del dret «patri», és a dir, el de Castella —«sin olvidar las ordenanzas municipales de Mallorca», s'afegia el 1777. L'estructura i el funcionament de les cattedres mallorquines, reglamentada per les *Constituciones* ja citades, i els problemes econòmics constants expliquen la incapacitat d'adaptar-se als plans de reforma, que topaven amb la fidelitat de la Universitat al dret romà i la disposició arbitrària d'assignatures i professors. La tensió amb la monarquia no es va veure precisament beneficiada per les crítiques d'institucions noves com el Col·legi d'Advocats —amb la creació del qual, el 1779, el claustre deixava de tenir el monopoli sobre la professió— i la Reial

Societat Econòmica d'Amics del País. D'altra banda, l'anàlisi del sistema d'oposicions demostra que l'accés a les càtedres era controlat per unes quantes famílies, com ara els Serra, i anava indissolublement lligat a qüestions clientelars i a polèmiques doctrinals al voltant del lul·lisme. El professorat era sobretot mallorquí, però ni els sous ni el prestigi de la Universitat no aconseguiren fidelitzar-lo: hom abandonava la càtedra per accedir a càrrecs administratius més lucratis i les innovacions doctrinals es vehiculaven fora de les aules universitàries –com en el cas de Bonaventura Serra, influït per Muratori.

La supressió de la Universitat no fou resultat de cap pla general, sinó de les condicions específiques del centre, que es poden resumir en la manca de recursos econòmics i la decadència intel·lectual. Quan es rebé la notícia de la supressió i de la conversió en Seminari Conciliar, agregat a la Universitat de Cervera, hi va haver protestes oficials i alguns intents febles de restaurar els estudis oficials de Dret, com la Universitat Literària Balear (1840-1842). Els estudiants mallorquins de Dret hagueren de passar novament a la península per graduar-se, primer a València i des de 1842 a Barcelona, principalment, una situació que va comportar una obertura doctrinal, l'acceptació del dret «patri» i un interès renovat per l'antic dret foral.

L'Estudi general visqué molt determinat per l'escola lul·lística. No va ser concebut per donar formació generalista, sinó com a escola de lul·lisme, un esperit que no es nota en la docència estricta del Dret entre els juristes dels segles XV-XVI. La mateixa observació val, un cop obtingut el privilegi pontifici de 1673, per a la Universitat Lul·liana. Com recordava Ramis en sengles articles publicats en aquesta mateixa revista («La influència del lul·lisme a les Facultats de Lleis i Cànon de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca», *SL*, 49 [2009], i «El lul·lisme i l'antilul·lisme dels juristes mallorquins als segles XVII i XVIII», *SL*, 50 [2010]), les obres de Llull i el lul·lisme no van influir en els continguts difosos des de la facultat de Lleis i Cànon, malgrat que alguns membres del claustre intervingueren en les polèmiques lul·lianes i antilul·lianes de l'època. El lul·lisme tingué a l'illa un caràcter marcadament institucional i es manifestà sobretot en la Causa pia lul·liana, impulsada per juristes que dominaren el claustre i la Reial Audiència fins a la primera meitat del XVIII i marcaren decidivament els processos de beatificació, sempre al marge de l'activitat estrictament universitària. Una actitud que contrasta amb la dels seus col·legues de les facultats d'Arts i Teologia, que defensaren tesis de contingut lul·lià i participaren en les polèmiques universitàries sobre el beat. Sembla, doncs, que va quedar aïllat un projecte tan interessant com l'edició de l'*Ars iuris* de Palma, de 1745, dins el volum *Omnium scientiarum magistri beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris tertii ordinis seraphici patris sancti Francisci Ars iuris et Arbor impe-*

rialis, preparada per Nicolau Maiol i Cardell, «col·legiat» de la Universitat, i adreçada als membres de la Reial Audiència; a l'endreu al lector, Maiol defensava la utilitat de l'*Ars iuris* en l'argumentació jurídica i afegia al final del llibre una *Quaestio* pròpia (*inc.*: «Quaeritur quis in iudicio sit magis puniendus, luxuriosus aut avarus») que, partint d'una altra d'aquella obra, es completava amb citacions de títols del beat i d'autors lul·lístics.

Planas i Ramis eliminen, per tant, la possibilitat d'una influència lul·liana directa en la producció dels juristes relacionats amb la Universitat, marcada per una profunda romanització de caire tradicional. Encara que no en donen indicacions, cal pressuposar el mateix dels apunts presos pels alumnes, després revisats pel catedràtic, que servien tant per estudiar com per defensar actes de conclusions? En aquest cas, contrastarien amb alguns apunts conservats d'altres disciplines que adopten esquemes lul·lians, per exemple un curs de filosofia de Pere Joan Grau, catedràtic d'Arts de la Universitat, impartit entre 1695 i 1697 (Biblioteca de Catalunya, ms. 393). La principal aportació a la història del lul·lisme del llibre que ressenyem consisteix, doncs, en l'aproximació prosopogràfica a les figures dels catedràtics, que dibuixa el marc professional en què es movien alguns noms que retrobem en les polèmiques esmentades i en la Causa pia o que produïren textos relacionats amb el beat, com ara Agustí Antic de Llorac, Antoni Bisqueria –promotor, precisament, de l'eliminació de l'adjectiu *lul·liana* del nom de la Universitat, el 1772–, Tomàs Barceló, Miquel Borràs, Bonaventura Serra, ja esmentat, Miquel Serra i Maura o Sebastià Terrers. Una aportació que se suma a altres articles dels autors, especialment les notícies biogràfiques de Planas a les *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 7 (1997) i 10-12 (2000-2002), i, per a la seva contextualització en la història del lul·lisme, els dos treballs citats de Ramis als *SL*.

Maria Toldrà

68) Pomaro, «La tradizione latina del *Liber contemplationis*: el manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3348A»

Gabriella Pomaro ens ofereix, en un treball modèlic sobre el manuscrit Lat. Paris. 3348A (a partir d'ara *P*), una anàlisi molt valuosa sobre els mètodes de treball de l'*scriptorium* lul·lià, que complementa la que ella mateixa havia fet anteriorment en el seu «“Licet ipse fuerit, qui fecit omnia”: il Cusano e gli autografi lulliani» (2005, ressenyat a *SL* 45-46, 2005-2006, p. 132), a partir del manuscrit Ottob. lat. 405 de la Vaticana. Com se sap, *P* transmet l'exemplar de

treball en què es va elaborar la traducció llatina del *Llibre de contemplació*, un volum que Llull (juntament amb dos altres, avui perduts) va donar a la Cartoixa de Vauvert el 1298. La quantitat de dades paleogràfiques i codicològiques que conté *P* és enorme, només comparable a la quantitat de problemes d'interpretació que plantegen aquestes mateixes dades: cancel·lacions del text i reescriptura; interlineació d'esmenes; afegits als marges; i fins i tot, correcció de correccions anteriors. Un treball executat, en diverses fases, per diverses mans de difícil distinció, entre les quals no és descartable que hi hagi la del beat Ramon. De les dificultats que representa l'anàlisi de *P* en són un indicatiu la migrada bibliografia que s'ha ocupat del manuscrit: un article de Rubió de 1935, algunes aportacions de Th. Pindl-Büchel (dues el 1990, i una el 1992), i una monografia de qui signa aquestes ratlles el 2005.

El primer apartat del treball de Pomaro planteja de forma acurada els problemes metodològics a què s'enfronta; i el segon, fa una descripció minuciosa del còdex. Els apartats tercer, quart i cinquè es dediquen a la qüestió fonamental i més complexa del còdex: el procés d'escriptura (d'escriptures, més aviat) de *P*. En primer lloc, l'autora caracteritza les mans que intervenen en el «nucli textual primari»: la primera i fonamental, A, una mà meridional, de tipus notarial, regular i de formació gràfica professional, que controla tot el procés; i, encara, dues altres amb intervencions puntuals i limitades a la primera part del volum. Pomaro analitza la tasca del copista principal, a partir de les correccions que fa de manera immediata en el text mentre escriu, i també als marges i a la interlínia com a conseqüència de retorns al text i relectures, i arriba a diverses conclusions de gran interès: es tracta d'un professional, que treballa a partir d'un antígraf, que té una actitud activa en la seva feina (esmena, amplia i posa en ordre), i que no treballa sol. Pomaro apunta la hipòtesi que hi ha d'haver hagut una protoredacció del *Liber contemplationis* a partir de la qual treballaria A. Al costat d'aquest copista principal, l'autora detecta (als marges i entre línies) quatre «manifestacions escripturals», aparentment de mans diverses, que s'entrecreuen. Totes aquestes mans són clarament d'origen meridional; no hi ha indicis en el còdex que el treball s'hagi fet a París. Tot i això, hi ha algunes intervencions de mans septentrionals posteriors a 1299 (es descarta que hi hagi notes atribuïbles a Nicolau de Cusa, que va consultar el còdex).

Pomaro assenyalava la possibilitat que un dels correctors (la mà que anomena A) pugui ser el mateix Llull, que podria ser la mateixa que la nota de dedicació a Perceval Spinola que trobem al Clm 10507 i a la part que ella mateixa havia considerat autògrafa al ms. Ottob. lat. 405 (folis 186-190v).

P, doncs, seria el receptacle d'un o més estadis de preparació del text, per força autoritzats per l'autor. Aquesta tasca d'elaboració dóna com a resultat

l'obtenció d'un original a partir del qual deriva la tradició llatina del *Llibre de contemplació*, almenys fins on s'ha pogut comprovar. El treball es clou amb un apartat extens d'apèndixs que dona mostres de les diverses intervencions en el manuscrit classificades tipològicament, confronta detalladament la taula de rúbriques i les modificacions que pateix amb la de la versió catalana, estableix l'estructura dels quaderns que componen el còdex i inclou un ampli recull de fotografies il·lustratives del que s'exposa en l'article.

A. Soler

71) Requesens, «Vers l'edició crítica d'un poema de Verdaguer: *La rosa de Jericó*»

Nova versió, corregida i amb aportacions addicionals, d'un treball previ de l'autor en què feia una primera aproximació a la reconstrucció de la gestació, l'edició i el comentari del poema *La rosa de Jericó*, del llibre *Jesús Infant* de Jacint Verdaguer (Joan Requesens i Piquer, «*La rosa de Jericó* de Jacint Verdaguer. Entre una pietat sensual i una teologia gnòstica», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes. Miscel·lània Joaquim Molas* 1 LVI (2008, pp. 89-121). En aquesta ocasió, aprofitant l'homenatge a Anthony Bonner, s'hi remarquen alguns punts de coincidència respecte del *Liber de Trinitate et Incarnatione* de Ramon Llull, per bé que «Ningú no pot ni imaginar-se que Verdaguer conegués aquest llibre lul·lià» i que la redacció del poema no degué ser motivada per cap altre impuls que «el devocional poètic o contemplatiu». Requesens es fixa en l'afirmació lul·liana que la creació, ja en origen, estava encarada vers l'encarnació: «Nam sicut in arbore instinctus et appetitus naturae se habent primo ad fructum, et de inde ad florem et ad subsequentia, sic Deus primo se habuit ad illam creaturam, quam primo assumpsit, deinde ad alias creaturas. Et sicut in pomerio branchae, rami, folia et flores sunt ut sit pomum, sic et multo melius omnia creata sunt ut sit homo Christus, uerus Deus et uerus homo» (*Liber de Trinitate et Incarnatione*, Aloisius Madre (ed.), ROL XII, p. 121). Així, en produir-se, tota la creació en va ser, al seu torn, afectada i se'n va beneficiar –inclosa, és clar, la condició humana–; i posa aquesta noció lul·liana en relació amb alguns versos del poema verdaguerià, segons els quals Maria, quan va ser il·luminada pel missatge angèlic, en un nou acte motivat per l'amor, s'obrí al coneixement salvador: «Sobre Ella un blanc colom / ses ales estenia, / i amb la claror del Verb / la Verge resplendia. / Lo món s'omple de llum, / lo cel de melodia / i al test del finestró / la rosa mig s'obria».

J. Santanach

72) Reynés, «Pregar amb el beat Ramon Llull en temps de desconhort»

Des de principi del segle xx, l'Església mallorquina ha intentat fer de Ramon Llull un dels referents espirituals per a la comunitat cristiana. Alguns himnes, goigs i pregàries han estat conseqüència d'aquest fervor religiós pel beat Ramon. Poques vegades, emperò, s'havia elaborat una meditació a partir de l'obra pròpiament lul·liana. Això és el que ha posat en pràctica el P. Jaume Reynés: a partir de la paràfrasi del *Desconhort*, ha elaborat tot un qüestionari per a la meditació i la reflexió sobre els valors espirituals en temps de crisi. Com diu l'autor mateix, proposa una «lectura orant del poema del Doctor Il·luminat que ens pot ajudar a discernir el nostre estat d'ànim». Una lectura de caràcter intimista i personal, allunyada de la norma acadèmica i que té per objectiu acostar Llull a un públic poc avesat a interpretar-ne l'obra canònicament.

Maribel Ripoll

75) Romano, «La *Figura praedestinationis* nel *Liber contemplationis in Deum* di Raimondo Lullo»

La via scelta da Marta Romano per esaminare i quattro densi capitoli del *Liber contemplationis* sulla predestinazione (265-268) è stata quella di cogliere gli elementi che, all'interno del testo, permettessero di costruire una figura, cui l'autore stesso sembra alludere quando invita a seguire «artem, per quam scit inquirere et cognoscere praedestinationem» (cap. 267; cf., nel cap. 265, *Artem et Regulam*). La figura è stata elaborata ispirandosi alla figura X dell'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, ma i rapporti fra i sedici principi (solo in parte coincidenti con quelli del modello) sono operati attraverso quattro quadrati, che richiamano piuttosto la figura S. I sedici principi della «figura fittizia, perché non creata da Lullo, ma che è lo strumento sensuale per giungere alla conoscenza intellettuale del tema della predestinazione» (p. 367) sono le quattro qualità divine (Sapienza, Volontà, Potenza, Giustizia), le quattro qualità umane (volontà libera, potenza non costretta, obbligazione, merito), e le quattro coppie di termini inscritte sui rami dell'Albero della predestinazione (quattro cause/casualità, possibilità/impossibilità, potenza/atto, facoltà razionale/facoltà di agire).

Il procedimento analitico con cui il testo è stato indagato, anche in funzione della comprensione «operativa» che la costruzione della figura richiedeva, mette in luce l'ossatura del discorso luliano attraverso una serie di elementi salienti, che costituiscono un abbozzo interessante dal punto di vista dottrinale; ed è un peccato che la loro articolazione non sia stata messa più esplicitamente in rilievo.

vo. Il primo di tali elementi è la correlazione fra la perfezione, che caratterizza le qualità divine di Volontà e Potenza, e la libertà che caratterizza le corrispondenti qualità umane: lo scarto fra divino e umano, nel quale la contraddizione apparente fra predestinazione e libero arbitrio si colloca, viene reso così immediatamente evidente da Lullo –seppure non coi toni drammatici della disputa sulla predestinazione d'età carolingia. Forse anche più importante è il secondo tema, l'affermazione della semplicità divina, che non può venir espressa dalla parola e dalla scrittura, ma che l'intelletto intuitivamente coglie come non-contrarietà delle qualità divine e come simultaneità del loro operare; questa coincidenza, che vieta di arrendersi all'apparente contrasto fra Sapienza –rispetto a cui la predestinazione è intesa come prescienza– e Volontà, Potenza, Giustizia, nelle quali la predestinazione sembra invece introdurre un elemento di «minorazione», viene resa intuibile mediante la visualizzazione: ecco perché costruire una figura è stata una scelta interessante da parte della studiosa. Il tema della semplicità fa inoltre risuonare un'inaspettata eco del *De praedestinatione* di Giovanni Scoto Eriugena, che proprio alla semplicità divina si richiama fin dalle prime pagine del suo trattato; e potrebbe consentire il tentativo di contestualizzare il pensiero lulliano su questo difficile argomento teologico, sul quale l'eredità agostiniana era tutt'altro che univoca.

A fronte della semplicità del principio divino, la duplicità dei discorsi sulla predestinazione –al bene o al male, vera o falsa– dipende dal fatto che l'intelletto umano opera nel tempo e si esprime attraverso un linguaggio dualistico, come mostrano le coppie disgiuntive di termini che costituiscono i rami dell'Albero. Da ciò la falsa opinione di una predestinazione alla salvezza o alla dannazione, che renderebbe impossibile riconoscere la libertà dell'agire umano di cui l'uomo fa esperienza auto-riflessiva, e dalla quale deriva il merito o la colpa. Vincolato al tempo e al linguaggio –due elementi che anche l'Eriugena e Boezio avevano sottolineato–, l'intelletto umano può tuttavia per Lullo conoscere veramente la «*vim quam habet praedestinatio in potentiis rationali et motiva*», arrivando a comprendere positivamente che la predestinazione «*non facit ullam constrictionem voluntati nec potestati hominis*» (cap. 268): può cioè uscire dalla contraddizione apparente fra predestinazione e libero arbitrio, e concepire la predestinazione stessa come lo snodo misterioso fra l'assoluta perfezione, semplicità e a-temporalità divina, e la limitatezza dell'essere umano la cui conoscenza procede *sensualiter et intellectualiter*, nel tempo e secondo il principio di non-contraddizione.

Col termine *praedestinatio* Lullo nomina dunque il concetto mediante cui l'uomo cerca di delineare il proprio rapporto attivo con Dio, sia pure rischiosamente –e proprio per il rischio intrinseco di intendere questo concetto erroneamente e di produrre false opinioni su di esso l'autore prudentemente sottolinea

che «est bonum quod non tractet frequenter de ipsa» (cap. 266), dedicandosi alle buone opere senza troppo indagare nel mistero. Cifra dell'impossibilità per l'intelletto umano di cogliere per intero il senso del disegno divino –così come l'immaginazione non può immaginare l'intero firmamento–, la predestinazione non può essere detta in parole, e tuttavia può venire intuita e fatta intuire, offrendosi come esempio peculiare della possibilità per l'intelletto di «trascendersi» mediante l'*ars*.

Michela Pereira

76) Roviró, «El ángel, el ser que un día fue libre. Comentarios a la teoría de la libertad angélica en el *Libre de contemplació en Déu* de Ramon Llull»

Aquest treball se centra en la noció de llibertat d'acord amb el tema del volum que l'acull i ofereix una glossa del capítol 37 del *Llibre de contemplació en Déu*, que pertany a la distinció 10, que tracta de la creació. Les pp. 235-240 estan dedicades a presentar sumàriament Ramon Llull i la cosmologia simbòlica medieval, d'acord amb les aportacions de Pring-Mill. La glossa del capítol 37 ocupa la resta de l'article i té cura d'associar la noció de llibertat amb la condició racional dels àngels i dels homes. És important la idea de la creació de tots els àngels en una sola acció divina; és una condició que els impedeix de canviar perquè la llibertat de tria defineix de forma estable la seva natura. A diferència de l'home, l'àngel no evoluciona ni canvia, sinó que és manté estable, perquè la creació dels àngels és sostinguda permanentment per Déu. La individualitat angèlica és definida en termes d'éssers «no departibles»: cada àngel té la seva forma essencial, que l'agrupa dintre de la categoria angèlica comuna. És la llibertat el que dona lloc a l'existència de diables: els àngels que es van apartar de la gràcia perquè van refusar l'orde diví, enduts per la supèrbia de ser ells mateixos. Llull usa el terme *defalliment* de la gràcia per expressar aquest efecte de la llibertat en els àngels caiguts. L'absència de gràcia impedeix la glorificació dels àngels caiguts, l'existència dels quals és una contradicció pura, perquè la renúncia a Déu implica la desunió, la destrucció, l'anul·lació d'allò que és. La pena i la glòria relativa als àngels i als diables és necessàriament eterna. En aquest marc la llibertat humana es presenta del tot diferent, ja que l'home comparteix amb els animals la dimensió corporal, aliena a la llibertat mateixa. La culpa de l'home també és diferent de la de l'àngel, perquè l'home pot pecar en el cos i en l'esperit, cosa impossible per a l'àngel. L'encarnació de Crist ofereix una protecció a l'home superior a la que té l'àngel. L'home és una criatura especialment estimada per Déu. Els àngels i els diables no poden canviar perquè els lliga la tria lliure que

van fer al començament de ser creats; l'home té l'opció de salvar-se gràcies a la mediació de Crist.

L. Badia

77) Rubio, «“Significatio” im *Liber contemplationis*, oder: wie kann man durch die Betrachtung die Wahrheit finden?»

Der Artikel thematisiert die Vorstellung von Wahrnehmung und Erkenntnis in den Kap. 169-206 des *Llibre de contemplació*, und insbesondere die Art und Weise, wie Llull den Übergang von der sinnlichen Wahrnehmung der *sensualitates* (kat. *coses sensuais*) hin zur Verstandeserkenntnis der *intellectualitates* (*coses entel-lectuals*) konzeptionalisiert. Die entscheidende Denkfigur ist hier die Ähnlichkeit (*similitudo*), die es erlaubt, von einem besser bekannten Erkenntnisobjekt ausgehend Schlüsse auf ein anderes, weniger bekanntes zu ziehen. Die zentrale Technik ist bei diesem Vorgehen die Analyse der Unterschiede von Eigenschaften der Objekte. Dem liegt auf geradezu modellhafte Weise ein Denken nach Foucaults Episteme der Ähnlichkeit zu Grunde. Bedeutung zu erkennen heißt dabei, «das verdeckte Geheimnis durch ein Zeichen [...] oder eine Ähnlichkeit» aufzudecken, und die wichtigste Metapher hierfür ist bei Llull die des Spiegels.

R. Friedlein

78) Ruiz Simon, «Ramon Llull», *Encyclopedia of Medieval Philosophy*

Es tracta d'un article de cinc pàgines per a una enciclopèdia de filosofia medieval en el qual una pàgina i mitja, al principi, sobre la vida, i mitja pàgina de bibliografia, al final, emmarquen una part central sobre el pensament. Les proposicions filosòfiques lul·lianes no es poden entendre sense tenir en compte la seva fonamentació en l'intent de convertir els infidels. L'eina principal en aquesta determinació és l'Art, que s'inicia com una *ars inveniendi*, una dialèctica, un camp que en aquella època era dominat pels *Tòpics* d'Aristòtil, amb la qual hom podia discórrer sobre qualsevol tema i examinar la pertinència dels principis de totes les ciències. En la versió lul·liana, els tòpics per excel·lència són les figures de l'Art. Amb l'Art *demonstrativa* entrem en els dominis dels *Anàlitsics posteriors*, afegint a les tècniques aristotèliques una *demonstració per equiparància*. La formació d'una Art que a la vegada era inventiva i demostrativa respon a la voluntat de superar la separació típicament escolàstica entre la demostració i l'heurística, obrint el camí a una ciència universal. Amb l'Art

ternària Llull ofereix la possibilitat de construir un sistema en el qual els principis del coneixement coincideixen amb els de l'ésser. Al mateix temps, presenta l'Art com una eina per superar les «dissonàncies» entre teologia i filosofia en el món acadèmic parisenc, on s'intentava formular una filosofia independent. El que Llull volia fer era mostrar la concordança entre els dos camps, amb el segon subordinat al primer, i constituir el primer com a vertadera ciència, una ciència capaç de convertir també els musulmans. La posteritat, més que en aquests usos que Llull havia proposat, s'ha interessat per l'Art com a artefacte epistemològic per descompartimentalitzar la «vella ciència», per alliberar el pensament de prejudicis contra la intercomunicabilitat de les diverses ciències i per establir ponts entre doctrines científiques i el descobriment de coneixements nous.

A. Bonner

83) Stones, «Le débat dans la miniature: le cas du *Breviculum* de Thomas le Myésier»

El propòsit general de la publicació que recull l'article d'Stones és l'anàlisi de la presència i l'evolució del text curt inserit en les miniatures dels manuscrits des de la fi del segle XI a l'inici del segle XIV. En l'aportació que ens ocupa, l'autora centra l'atenció en les possibles fonts que van inspirar Le Myésier i l'artista que va dur a terme les miniatures del *Breviculum*. Després de descriure la disposició de la imatge i del text en les dotze il·lustracions que conté el còdex, en primer lloc Stones suggereix que els trets iconogràfics del retrat de Ramon poden ser d'origen meridional. L'estudiosa menciona un parell de manuscrits on es poden trobar personatges amb barbes similars a les de la representació de Llull, que apareixen en contextos bíblics i litúrgics. Tot i així, l'autora dedica bona part de les seves reflexions a escatir les possibles fonts dels debats que es poden llegir en les miniatures del *Breviculum*, i altra vegada considera que la seva ascendència és meridional. Stones relaciona la feina de Le Myésier amb dos àmbits intel·lectuals força diferents: d'una banda, amb els cercles mèdics italians; de l'altra, amb els predicadors occitans. Pel que fa al primer, Stones analitza un grup de manuscrits que transmeten diferents versions del *Tractatus de herbis* de Mattaeus Plaetearius (s. XII). En dos d'aquests manuscrits (BNF lat. 6823 i Florència, BN Pal. 586), hi ha tres miniatures en què apareixen Adam i metges cèlebres del món antic, com ara Hipòcrates o Galè, discutint entre ells. Tal com succeeix en algunes il·lustracions del *Breviculum*, els textos pronunciats pels personatges es disposen al costat de les seves boques. Finalment, Stones també estableix un paral·lelisme entre les miniatures projectades per Le

Myésier i les que apareixen en textos didàctics de l'àrea de Tolosa, especialment en el *Breviari d'amor* de Maftre Ermengaud. L'autora analitza una miniatura present en l'exemplar conservat a Londres (BL Royal 19.C.I, f. 125) i també en el de St. Petersburg (BN de Rússia, Prov. F.v.XIV.1, f. 126) en què es poden observar, a banda de textos explicatius de natura diversa, algunes llegendes que reproduïen les paraules pronunciades per Crist. Cal dir que les descripcions i les argumentacions de l'autora se segueixen bé perquè l'article inclou reproduccions de bona part de les miniatures objecte d'estudi.

Francesc Tous

84) Tenge-Wolf: «*De divisione huius libri: Zahlensymbolik und Zahlenkomposition im Liber contemplationis*»

Der Artikel befasst sich mit dem zahlenkompositorischen Bau des *Llibre de contemplació* auf mehreren Ebenen der Gliederung dieses Textes. Die primäre Bedeutung dieses Bauschemas schlüsselt Llull selbst in seinem Vorwort auf, wenn er z.B. in der fünfgliedrigen Einteilung in Teilbücher einen Verweis auf die fünf Wunden Christi sieht. Im Artikel der Verfasserin wird nun der Frage nachgegangen, ob diese von Llull vorgeschlagene Allegorisierung auch Bezüge zu den Inhalten des *Llibre de contemplació* erkennen lässt. Die bisherige Forschung äußert sich dazu negativ (neben den hier genannten Autoren gilt dies auch für Heinz Schulte-Herbrüggen und seinen Beitrag in der Festschrift für Erich Loos, 1994), und auch dieser Artikel gelangt im Wesentlichen zur selben Schlussfolgerung, mit der Ausnahme des Teilbuches zu den zehn Sinnen. Anders sieht es dagegen mit der Gliederung des *Llibre de contemplació* in 365 Kapitel aus: Sie hat eine praktische Funktion im Sinne einer Leseanweisung für eine tageweise Lektüre. Über den *Llibre de contemplació* hinaus finden sich im Überblick des Llullischen Œuvres trotz Llulls enormen Willens zur Gliederung seiner Texte neben dem *Llibre de contemplació* kaum weitere Beispiele für solche allegorisch aufgeladenen Strukturen.

R. Friedlein

89) Uscatescu, «Die Bäume des Seins im *Liber contemplationis in Deum*: Lullus' frühe Ontologie»

In diesem Artikel wird die Metapher des Baums in der Ontologie des *Llibre de contemplació* untersucht, wie sie insbesondere in den drei Bäumen des Seins

in Kap. 227-237 erscheint. Grundlage der Analyse sind dabei die naturalisierten Baumdarstellungen und der Text von Salzingers lateinischer Übersetzung des *Llibre de contemplació* von 1742. Zunächst wird eine kulturhistorische Hinführung zur Bedeutung von Bäumen entfaltet, die auf den Hauptstationen Mythologie, Porphyrius, Bonaventura und Islam beruht. Der streckenweise schwer lesbare Hauptteil des Artikels widmet jedem der drei Bäume ein Unterkapitel: Der erste Baum veranschaulicht Llulls Seinsbegriff anhand der drei Grundbegriffe *esse*, *necessitas* und *privatio* («Beraubung»). Der zweite Baum ist anhand des hier in Nah- und Fernursachen gedoppelten Aristotelischen Ursachenschemas den Kausalbeziehungen gewidmet, die Llull für die einzelnen Stufen der *chain of being* durchdekliniert. Der dritte Baum ist der Qualitätenlehre gewidmet. Im Überblick erweist sich das Baumschema an erster Stelle als Hilfe zur Veranschaulichung der Llullschen Begriffskombinationen.

R. Friedlein

90) Vega: «Das Sehen und die Vision. Einblicke in die *vita ordinaria* (*Liber contemplationis*, Kapitel 103-124)»

Der Artikel beschäftigt sich mit den Kapiteln des *Llibre de contemplació* zum Gesichtssinn. Vergleichend dazu werden zunächst einige Überlegungen zu den beiden Illustrationen der *Vita coetanea* angestellt, auf denen zum einen Llulls Kreuzesvisionen und zum anderen die Erleuchtung von Randa dargestellt sind. Diesen beiden Visionen entspricht, der zweiten Hälfte des Artikels zufolge, Llulls Unterscheidung des körperlichen vom geistigen Sehen; von dieser Feststellung aus wird ein Brückenschlag zur modernen Phänomenologie unternommen.

R. Friedlein

91) Walter, «Gott: Trinität und Menschwerdung (*Liber contemplationis*, Kapitel 4-102)»

Es werden die zentralen Merkmale der Llullschen Gottesvorstellung analysiert, wie sie in den Anfangskapiteln des *Llibre de contemplació* entfaltet werden: Es sind dies zum einen Gottes Dreieinigkeit (*trinitat*) und zum anderen seine Menschwerdung (*encarnació*), mithin also die beiden Züge des Gottesbildes, die unter den monotheistischen Religionen für das Christentum spezifisch sind. Llulls korrelatives Denken und seine kombinatorische Vorgehensweise

sind im Gottesbild dieses Frühwerks *in nuce* bereits erkennbar. Die Menschwerdung erscheint in seiner Argumentation als ein Merkmal des Christentums, durch das dieses eine höhere Auffassung von der Güte Gottes vermittelt und sich daher über seine Schwesterreligionen erhebt.

R. Friedlein

93) Wyllie, «Adaptive Reasoning in Ramon Llull's *Liber de syllogismis contradictoriis*»

L'article suggereix una semblança entre la lògica subjacent al mètode lul·lià dels sil·logismes contradictoris i una varietat de la *discursive logic of adaptive inconsistency*, amb la qual comparteix el caràcter paraconsistent. Per al lector no entès en la matèria, la lògica paraconsistent parteix d'un problema present en la lògica clàssica, que demostra que la presència d'una sola contradicció pot dinamitar tot el sistema. És a dir que si podem afirmar que A i no-A són simultàniament vàlids, una prova rudimentària demostra que qualsevol B (per exemple, la lluna és un formatge brie de grans dimensions) també seria vàlid. O, com se solia dir, *ex contradictione sequitur quodlibet*, i és per això que un sistema lògic que admet una contradicció sense més és anomenat «explosiu». Un sistema paraconsistent es formula precisament per muntar una lògica capaç d'acceptar una contradicció sense ser «explosiva».

Ara bé, amb els sil·logismes contradictoris el que Llull pretén fer no és construir una lògica que en la qual tals contradiccions siguin acceptables, sinó simplement emprar un dels sil·logismes de la parella contradictòria per provar l'altre. En l'exemple que Wyllie dona a la p. 121, diu clarament que «but since such contradictions are impossible, therefore ...». És a dir, és precisament pel fet que no poden conviure que un dels dos sil·logismes es pot emprar per provar l'altre.

Però Wyllie introdueix una altra consideració a propòsit d'una intervenció de Raimundus en el diàleg del *Liber de syllogismis contradictoriis*. Diu Raimundus a l'Averroista: «tu semper facis obiectiones cum tuo possibili, quod est inferius; et ego soluo tuas obiectiones cum possibili, quod est superius. Et ideo tu et ego sumus in aequiocatione, non autem in contradictione» (ROL VII, p. 192). Wyllie interpreta això com si volgués dir que la conclusió no és la contradicció entre «p» i «no-p», sinó entre «possible-p» i «possible no-p», la qual cosa implica –des de la perspectiva d'un lògic– entrar en la lògica modal. Però en Llull el concepte de possibilitat normalment es presenta com una condició necessària per a l'inici d'un debat; en contrast, per exemple, amb els pensadors que asseveraven que els articles de la fe no es poden ni tan sols intentar demostrar, o amb els

infidels que neguen les bases que Llull vol establir, és a dir, interlocutors que fan impossible la discussió. En el context citat, doncs, el concepte de possibilitat té més a veure amb les premisses relatives a les bases que fan possible el diàleg que no pas amb la conclusió. Quan Llull parla de «possibilitats inferiors» (vegeu la n. 13) es refereix a l'epistemologia aristotèlica (és a dir la dels «averroistes»), segons la qual no hi ha cap coneixement que no tingui el seu origen en els sentits, en contrast amb la seva, basada en l'Art, que era capaç de funcionar a un nivell «superior». El problema rau, per tant, en una «equivocació», que té més a veure amb les posicions inicials que amb el resultat final.

Potser aquest problema s'hauria pogut resoldre si Wyllie hagués formulat algunes de les proposicions lul·lianes en el llenguatge d'una lògica paraconsistent i hagués mostrat les conseqüències que el beat en deriva. Però resulta que els sil·logismes contradictoris s'expliquen en el cos de l'article, mentre que es parla de la lògica paraconsistent a la n. 12, i no s'explicita la connexió entre les dues coses.

Hi podria haver oportunitats de descobrir lògiques paraconsistents en Llull, però caldria explorar altres racons del seu pensament, com per exemple la qüestió de la predestinació/franc arbitre o el conegut tema dels punts transcendents. Fins i tot potser seria possible mostrar que, segons Llull, els «averroistes» volien construir una mena de lògica paraconsistent amb les ambigüitats de les famoses dobles veritats; unes ambigüitats que Llull volia desmuntar, mostrant que només una de les seves contradiccions podia ser vera. Però normalment el que feia Llull amb aquestes contradiccions era utilitzar-ne una per provar l'altra.

Finalment, les fonts de les dues citacions inicials són equivocades: la primera hauria de ser ROL XI (i no VI) i la segona al revés, ROL VI (i no XI). A més, a la primera, caldria afegir les pp. 363-375.

L. Badia